८८ च्युच्याद्भाव्य







الإشارات والنبيهات



# ذخائرالمرب

44

# الإشارات والنبيهات

لأبي على بن سينا

م س نصبیالذینالطوسی

وبتحقيق الدكورسكيمان دنييا رئيس قسم العقيدة والفلسفة بجاسة الأزهر (سابقًا)

القستم الثالث

الطبعة الثالثة



الناشر: دار المعارف – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. م. ع.

الإلهنيات



#### النمط الرابع

#### فى الوجود وعلله

#### الفصل الأول

#### تنسه

(۱) اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ. له من الوجود .

وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ؛ لأنك ، ومن يستحق أن يخاطب ، تعلمان أن هذه

الوجود ههنا هو المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له، وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك. والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك، لا يكون نفس ماهيتها، ولا جزءاً من ماهيتها، بل إنما يكون عارضاً؛ فإذن هو معلول مستند إلى علة، ولذلك قال الشيخ، [ في الوجود وعلله ].

<sup>(</sup>١) أقول: يريد التنبيه على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما فى حكمه، وهم المشبهة، ومن يجرى مجراهم، ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً، حكمها على المحسوسات.

فقوله : [ إن الموجود هو المحسوس ] .

المحسوسات ، قد يقع عليها اسم واحد ، لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان : فإنكما لا تشكان فى أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد ، موجود ، فذلك المعنى الموجود ، لا يخلو :

إما أن يكون بحيث يناله الحس.

أولا يكون .

فإن كان بعيدًا من أن يناله الحس ، فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ، ما ليس بمحسوس ، وهذا أُعجب .

و إن كان محسوساً ، فله لا محالة ، وضع ، وأين ، ومقدار معين ، وكيف معين ، لا يتأتى أن يحس ، بل ولا أن يتخيل إلا كذلك .

قضية :

وقوله : [ وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ] .

كعكس نقيض لها:

وأبلحوهر ههنا هو آلذات .

و إنما قال [ بجوهره ]

لأنهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بأفعاله ، لا بذاته .

وقوله :

[ وأن ما لا يتخصص بمكان ، أو وضع بذاته ، كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه ، كأحوال الجسم ، فلاحظ له من الوجود ] .

إيضاح لما سبق ؛ وذلك لأن المحسوس هو ماله مكان ، أو وضع ، بذاته ، وهو : إما جسم ، أو جسماني . وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسماً أو جسمانيا .

والشيخ نبه على فساد قولهم ؛ بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات ، لا من حيث

فإن كل محسوس ، وكل متخيل ؛ فإنه يتخصص لا محالة ، بشيء من هذه الأَّحوال .

وإذا كان كذلك ، لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولًا على كثيرين مختلفين في تلك الحال .

فإذن الإنسان ، من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة ، غير محسوس ، بل معقول صرف .

### وكذلك الحال في كل كلي .

هى عامة أو خاصة ، بل من حيث هى مجردة عن الغواشى الغريبة ؛ من الآين ، والوضع ، والكم ، والكيف ، مثلاً ، كالإنسان من حيث هو إنسان ، الذى هو جزء من زيد أو من هذا الإنسان ، بل كل إنسان محسوس ؛ وهو الإنسان المحمول على الأشخاص ، أو من هذا الإنسان ، برجود فى الحارج ، وإلا فلا تكون هذه الأشخاص أناساً .

ثم إن كان محسوساً، وجب أن يكون الإحساس به ، مع لواحق معينة؛ كتأين ما ، ووضع ما ، متعينين ؛ وحينئذ يمتنع أن يكون مقولاً على إنسان لا يكون في ذلك الأين، وعلى ذلك الوضع ، فلا يكون المشترك فيه ، مشتركاً فيه ، هذا خلف .

وإن لم يكن محسوساً ، فههنا موجود غير محسوس ، وهو الموجود المعقول .

واعلم أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، غير الإنسان الواحد .

فإن مُعنى الأول : هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة ، لا من حيث هو حيوان ، أو ناطق ، أو واحد ، أو غير ذلك .

ومعنى الثانى : هو الإنسان المقترن بالوحدة .

والآول مشترك فيه .

والثاني غير مشترك فيه .

ولذلك فسر الشيخ قوله : [ من حيث هو واحد الحقيقة ] .

بقوله :

[ بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة] .

#### الفصل الثانى

#### وهم وتنبيه

(۱) ولعل قائلًا منهم يقول : إن الإنسان مثلا ، إنما هو إنسان ، من حيث له أعضاء ، من يد ، وعين ، وحاجب ، وغير ذلك ؛ ومن حيث هو كذلك فهو محسوس .

فَنْنَبِّهُهُ ونقول له : إن الحال في كل عضو كلي ، مما ذكرته ، أو تركته ، كالحال في الإنسان نفسه .

وباقى ألفاظ الكتاب ظاهرة .

واعترض بعض المعترضين : على هذا البيان ، بأن الإنسان : موجود فى العقل لا فى الحارج ، والمطلوب إثبات موجود فى الخارج غير محسوس .

وينحل الاعتراض: بالفرق بين طبيعة الإنسان، التي يعرض لها الاشتراك وعدمه ، وبين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك؛ فإن الأول يوجد في الخارج والعقل، والثاني يوجد في العقل فقط، على ما مرت الإشارة إليهما.

(١) أقول : هذا الوهم هو أن يقال : إنكم قد اشترطتم فى الإنسان المعقول ، تبجر يده من الوضع ، والكم .

والإنسان لا يعقل إلا وله أعضاء . ذوات أقدار متباينة الأوضاع ، على ما يتمخيل منه و يحس به .

والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال فى معقولية الإنسان ؛ لأن الاشتغال بالمثال إنما يكون خروجاً عن المقصود ، بل نبه على أن الحال فى كل واحد من الأعضاء والأجزاء ، فى كونه طبيعة معقولة غير محسوسة ، كالحال فى الإنسان نفسه .

# الفصل الثالث تنبيه

(۱) إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس ، لكان الحس والوهم يدخلان فى الحس والوهم ، ولكان العقل ، الذى هو الحكم الحق ، يدخل فى الوهم .

ومن بعد هذه الأصول ، فليس شيء من العشق ، والخجل ، والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، والجبن ، مما يدخل في الحس والوهم ، وهي من علائق الأمور المحسوسة ؛ فما ظنك بموجودات ، إن كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها ؟

<sup>(</sup>١) أقول : لما نبه على أن فى كل محسوس شيئاً ليس بمحسوس ، ولا بموهوم ، لم يقتصر على ذلك ، بل نبه أيضاً على أن الحس نفسه ليس بمحسوس ، ولا بموهوم ، وكذلك الوهم ، وعلى أن العقل الذى يميز بين الحس والمحسوس ، والوهم والموهوم ، ليس بموهوم ، فضلاً عن أن يكون محسوساً .

ونبه أيضاً على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ، ولا موهومة ، وهي طبائع الأهور المدركة بالوهم ، وإن لم المدركة بالوهم ، كالعشق ، والحيجل ، وغيرهما ؛ فإن أشخاصها مدركة بالوهم ، وإن لم تكن مدركة بالحس الظاهر ، وأما طبائعها فلينت مدركة بأحدهما أصلاً .

و إذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما ، هذه ؛ فإن ثبت وجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات ، فهي أولى بأن لا تكون محسوسة ولا موهومة .

## الفصل الرابع تذنيب

(١) كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية ، التي هو بها حق ، فهو متفق واحد غير مشار إليه .

فكيف ما يذال به كل حق وجوده ؟ .

(١) أقول : الحق ههنا اسم فاعل ، فى صيغة المصدر ، كالعدل ، والمراد به ذو الحقيقة .

وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان:

منها الوجود في الأعيان مطلقاً .

ومنها الوجود الدائم .

ومنها حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج: إذا كان مطابقاً للواقع، فهو صادق باعتبار نسبته إلى الأمر، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه.

والمراد ههنا هو المعنى الأول .

واعلم أن مقصوده من إثبات موجود غير محسوس ، إنما كان هو إثبات مبدأ للوجود غير محسوس .

فلما بيَّن أن كل موجود فى الأعيان، فإنه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها ، حق، أى حقيقته الحبردة عن العوارض الغريبة المشخصة ، التى هو بها غير قابل الإشارة الحسية، صرح بالمقصود وهو :

أن المبدأ الأول الذي يعطى كل ذي حقيقة ، تحققه وثبوته ، كيف لا يكون كذلك ؟

وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ، ولذلك سماه « تدنيباً » .

والفاضل الشارح: ظن أنه ألمْحق المبدأ الأول بسائر الحقائق فى ذلك على وجه التمثيل، فحكم بأن البيان إقناعي.

## الفصل الخامس

#### تنبيه

(۱) الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولاً في وجوده ، ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ؛ فإن حقيقته متعلقة بالسطح ، والخط الذي هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية ، كأنهما علتاه المادية والصورية .

وليس كذلك ؛ فإنه إنما حكم حكماً كليتًا على كل حقيقة بما هي حقيقة ، ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو مُحــَقَق كل حقيقة ، عن حكم يثبت على كل حقيقة .

<sup>(</sup>١) أقول: يريد أن يشير إلى العلل، وهي:

إما علل لماهية الشيء.

أو علل لوجوده .

والأولى تنقسم :

إلى ما يكون به الشي بالقوة ، وهو المادة ، وإلى ما يكون به الشيء بالفعل ، وهو الصورة .

والثانية تنقسم :

إلى ما يكون علة بمقارنة الذات .

أو بمباينتها .

والأول هو الموضوع .

والثانى ينقسم :

إلى ما يكون علة للإيجاد نفسه ، بأن يكون به الإيجاد .

وإلى ما يكون علة علة الإيجاد ، بأن يكون الإيجاد لأجله .

والأول : هو الفاعل .

وأما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ، ليست هي علة تُقوِّمُ مثلثيتَه ، وتُكوِّنُ جزءًا من حدها ، وتلك هي العلة الفاعلية ، أو الغائية التي هي علة فاعلية لعليّة العلة الفاعلية ،

والثانى : هو الغاية .

والمادة والموضوع ليستا من العلل الموجبة ، بخلاف الباقية .

والجنس والفصل، وإن كانا مقومين للنوع لكنهما ، ليسا من العلل ؛ لأن كل واحد منهما ، ومن النوع ، مقول على الباقين بأنه هو ؛ والعلل والمعلولات لا تكون كذلك .

وإذا تبين ذلك ، فقول الشيخ :

[ الشيء قد يكون معلولاً . . . إلى قوله : كأنهما علتاه المادية والصورية] . إشارة إلى علل الماهية .

وإنما قال : [كأنهما علتاه] .

ولم يقل: [هما علتاه].

لأن المثلث لا مادة له ولا صورة ؛ فإنه كم أ ، والمادة والصورة يكونان للأجسام المتركبة. وأيضاً السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذى تكونه المادة للصورة ؛ والخط ليس بصورة له ؛ لأن نهاية المادة لا تكون صورة فيها .

وليسا بجنس وفصل للمثلث ؛ لأنهما ليسا بمقولين عليه ، ولا هو عايهما ، بل هما جزآن له فى الوجود ، ولذلك شبههما بالمادة والصورة ، لا بالجنس والفصل .

وقوله :

[ وأما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة أخرى . . . إلى آخره] .

إشارة إلى علل الوجود .

ولما اقتصر على الفاعل والغابة ، لحصول مقصوده ههنا بهما ، ولم يذكر الموضوع ، أورد لفظة : [قد].

فى قوله : [ فقد يتعلق بعلة أخرى] .

#### الفصل السادس

#### تنبيه

(۱) اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ، وتشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان ، أم ليس بموجود ، بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه موجود .

### الفصل السابع إشارة

[11] العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية ، علة لبعض تلك العلل ، كالصورة ، أو لجميعها ؛ في الوجود ، وهي علة الجمع بينها .

وأشار بعد قوله : [ وتلك هي الفاعلية] .

بقوله . [ والغاثية ] .

إلى أن الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات، بل تفيد فاعلية الفاعل، فهي علة فاعلية يالنسبة إلى ذلك الوصف للفاعل، وعلمة غائية بالنسبة إلى المعلول.

(۱) أقول: يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان، كما أشار إلى ذلك في المنطق، لكن الغرض ههنا هو الفرق بين علل يفتقر الشيء إليها في كونه موجوداً كالفاعل والغاية. وبين علل يفتقر الشيء إليها في تحقق ذاته في الحارج والعقل، كالمادة والصورة ، ولذلك ذكر الحط والسطح الشبيهين بهما.

وكان الغرض هناك هو الفرق بين علل يفتقر إليها الشيء في تحقق ذاته في العقل ، وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل ، و بين سائر العلل ، أعنى العلل الأربع المذكورة .

[ ١] أقول : لما ذكر العلل ، وفرَّق بين علل الماهية ، وعلل الوجود ، وكان هذا النمط

والعلة الغائية - التي لأَجلها الشيء - علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ، ومعلولة لها في وجودها ؛ فإن العلم الفاعلية علة

مشتملا على البحث عن علل الوجود ، أراد أن يشير إلى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ، بسائر العلل ، وكيفية تعلق إحداهما بالأخرى .

واعلم أن المعلولات تنقسم :

إلى ما لا مادة له ولا صورة .

وإلى ما له مادة وصورة .

والقسم الأول ينقسم:

إلى ما يوجد في موضوع .

وإلى ما لا يوجد فيه .

والأول : يحتاج في وجوده إلى علة توجده ، وإلى موضوع يقبله .

والثاني : يحتاج إلى علة توجده فقط .

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم ؟ إذ لم يكن له علل ماهية .

والقسم الثانى : هو المعلول المركب من المادة والصورة .

والشيخ خص البحث به بقوله:

[ العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية] .

والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة :

إما للصورة وحدها .

أو للصورة والمادة معاً .

مثال الأول : النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته ، وإليه أشار بقوله :

[... علة لبعض تلك العلل ، كالصورة].

ومثال الثاني ١٠٠ الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معاً ، وإليه أشار بقوله :

[... أو الحميعها].

وعلى التقديرين إنما تصير المادة بالفعل بسبب العلة الموجودة ، فتكون هي علة

ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ، وليست علم لعلمتها ولا لمعناها .

للجمع بين المادة والصورة ، أعنى التركيب ، فتكون لذلك علة للمركب ، وإلى ذلك أشار رقوله :

[ وهي علة الحمع بينهما ] .

وقوله :

[ والعلة الغائية التي لأجلها الشيء ، علة بما هيتها ومعناها لعاية العاة الفاعلية ؟ ومعلولة لها في وجودها ، فإن العلة الفاعلية علة ما اوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ؛ وليست علة لعليتها ولا لمعناها .

إشارة إلى ماهية الغاية ومعناها ، أعني كونها شيثاً ما غبر وجودها .

والمعلولات تنقسم ؛ :

إلى مبدّع .

وإلى محدّث.

على ما سيأتى بيانه .

والغاية في القسم الأول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها و وجودها معاً .

وفى القسم الثانى توجد متأخرة بوجودها عنه ، وإن كانت متقدمة بماهيتها عايه . والعلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها .

فإذن وجود الغاية فى هذا القسم لا يكون علة ، بل ربما يكون معلولاً للمعاول لها بوجه، والعلة إنما تكون هى ماهيتها المتقدمة، وعيليَّيتُها تكرن أن تجعل الفاعل فاعلاً بالفعل، فهى علة لفاعلية الفاعل، والفاعل يكون علة لصير ورة تلك الماهية ، وجودة.

فماهية البغاية تكون علة لعلة وجودها ، لا مطلقاً ، بل على بعض الوجوه ، فلا يلزم من ذلك دور .

وقول الشيخ ظاهر .

وإنما قيد الغاية بقوله:

[ إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ] .

## الفصل الثامن إشارة

(١) إِن كانت علة أولى فهى علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود \*

ليصير البيان خاصًا بالقسم الثاني .

واعترض الفاضل الشارح: بأنهم:

[يثبتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية ، والقوى الطبيعية لا شعور لها ، فلا يمكن أن يقال : فلا يمكن أن يقال : للك الغايات موجودة فى أذهانها ، ولا أن يقال : إنها موجودة فى الحارج ؛ لأن وجودها متوقف على وجود المعلولات فإن تلك الغايات غير موجودة ، وغير الموجود لا يكون علة للموجود .

ولا خلاص عنه إلا بأن يقال : ليس للأفعال الطبيعية غايات] .

والجواب: أن الطبيعية ما لم تقتض لذاتها شيئاً كأين مثلاً، لا يتحرك الجسم إلى حصول ذلك الشيء عصول ذلك الشيء عصول ذلك الشيء مقتضاها ، أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة ، وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل ، فهو العلة الغائية لفعلها .

(١) أقول : العلة الأولى لا يمكن أن تكون :

صورةً ؛ لوجوب تقدم الفاعل عليها بالإطلاق .

ولا مادة ً ، لوجوب تقدم الفاعل عليها :

إما بالإطلاق .

وإما فى صيرورتها مادة بالفعل .

ولا غاية " ؛ لوجوب تقدم ساثر العلل عليها بالوجوب .

فإذن ، إن كان فى الوجود علة أولى ، فهى علة فاعلية لكل وجود معلول ، ولكل صورة أو مادة هما علتان لتحقق أى معلول كائن فى الوجود .

# الفصل التاسع تنبيه

(١) كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره :

فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه . أو لايكون . فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود من ذاته ،وهو القيوم . فإن وجب فهو الحقُّ بذاته ،الواجبُ الوجود من ذاته ،وهو القيوم . وإن لم يجب ، لم يجز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما

فرض موجوداً ؛ بل إن قرن باعتبار ذاته شرط ، مثلُ شرط. عدم علته ، صار سمتنعاً ، أو مثلُ شرط. وجودِ علته ، صار واجباً .

وإن لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بتى له فى ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان ؛ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا عمتنع .

فكل موجود :

إما واجب الوجود بذاته .

أو ممكن الوجود بذاته .

<sup>(</sup>١) أقول: يريد قسمة الموجود إلى:

الواجب لذاته.

والممكن لذاته .

وألفاظه ظاهرة .

قُوله : [ فهو ألحق بذاته] . أي الثابت الدائم بذاته .

و [ القيوم] .

هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الإطلاق ، وهو اسم من أسماء الله تعالى .

## الفصل العاشر إشمارة

(۱) ما حقه فى نفسه الإمكانفليس يصير موجودًا من ذاته ؛ فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى ، فلحضور شيءٍ أو غيبته . فوجودُ كلِّ ممكن هو من غيره .

(١) أقول: يريد بيان أن الممكن لا يوجد إلا لعلة تغايره .

وتقريره : أن الممكن :

إما أن تحتاج ذاته ، في أن تكون موجودة ، إلى غيرها .

أولا تحتاج .

والثانى : باطل ؛ لاستحالة ترجع أحد شيئين متساويين من غير مرجح . فإذن الأول حق .

والشيخ أشار بقوله : [ فليس يصير موجوداً من ذاته ] .

إلى فساد القسم الثاني .

و بقوله :

[ فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن ] . إلى استحالة الترجيح من غير مرجيح .

وبقوله : [ فإن صار أحدهما أولى ، فالمحضور شيء أو غيبته] .

إلى أن الحق هو القسم الأول .

#### الفصل الحادى عشر تنبيه

(۱) إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسة ممكناً في ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ، وتجب بغيرها

(١) أقول: يريد إثبات واجب الوجود لذاته .

وتقرير الكلام - بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير - أن ذلك الغير :

إما واجب .

وإما ممكن .

والكلام في ذلك الممكن ، كالكلام في الأول:

فإما أن ينتهي إلى واجب .

أو يدور الاحتياج .

أو يتسلسل إنى غير النهاية .

والشيخ لم يذكر القسم:

الأول : لأنه المطلوب .

ولا الثانى : لأنه ظاهر الفساد ؛ ولسبب آخر نذكره فيما بعد .

بل ذكر الثالث : وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه .

فبتَّين في هذا الفصل أن سلسلة المكنات.. على تقدير وجودها – محتاجة إلى شيء خارج عنها تجب هي به .

قال الفاضل الشارح:

[ يمكن أن يقرر البرهان عليه ، من غير ذكر تقسيات .

و يمكن أن يقرر بتقسيمات .

والشيخ قرر على الوجه الأول في هذا الفصل ، وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه .

والتقرير على الوجه الأول ، أن الممكنات لو تسلسلت ، لم يكن لها بد من شيء تحتاج إليه جملة ُ تلك الآحاد الممكنة ، وكل ُ واحد منها .

وكل موجود مغاير لها ولآحادها ، وجب أن يكون خارجاً عنها ، وأن لا يكون ممكناً ؛ إذ لوكان ممكناً ، لكان منها .

فإذن هو واجب الوجود] .

وقال أيضاً:

[هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدمآ بالزمان على المسبب ؛ إذ لو جاز ذلك لما امتنع استنادكل ممكن إلى آخر قبله ، لا إلى أول .

وذلك عندهم جائز .

أما إذا ثبت أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب ، فحينتا لو حصل التسلسل ، لكانت الأسباب والمسببات معا ، وكان البيان مستقيماً .

لكن الشيخ تساهل فيه ههنا ؛ إذ كان في عزمه أن يذكره في أول النمط الخامس].

وأقول: غلى هذا الكلام مؤاخذة لفظية، وهي أن استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان، عال ؟ لأنه استناد إلى معدوم، فالواجب أن يقال: إن هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان؛ لأن كل واحد من السلسلة، لو كان غير باق إلا في زمانين — يكون في أحدهما معلولا لما يتقدم عليه، وفي الثاني علة لما يتأخر عنه — لكان استناد كل ممكن إلى آخر قبله، لا إلى أول.

ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى .

## الفصل الثانى عشر

#### شرح

(١) كلُّ جملة كُلُّ واحدٍ منها معلولٌ ، فإنها تقتضى علةً خارجة عن آحادها .

(٢) وذلك لأنها:

إما أن لا تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟

وإِما أَن تقتضى علة ، هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة

وأما الاعتراض المشهور وهو أن إطلاق الجملة على ما لا يتناهى ، لا يصلح ، فلفظى ينبغى أن لا يلتفت في الأبحاث المعنوية إلى أمثاله .

(١) أقول : يريد أن يبين أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها ، محتاجة " إلى شيء خارج عنها ، على وجه أبسط .

فجعلَ الدعوى أعم مأخذاً بأن حكم على كل جملة ــ سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، بشرط أن يكون كل واحد منها معلولا ــ بالاحتياج إلى شيء خارج .

( ٢ ) أقول : وهذا تقرير البرهان بالقسمة إلى قسمين :

أحدهما : ما ذكره وأوضح فساده .

والقسم الآخر : - وهو أن يقتضى علة - ينقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ لأن عاة الجملة : إما أن تكون كلَّ الآحاد .

أو بعضها .

أو شيئاً خارجاً عنها .

فقوله:

و إما أن تقتضى علة هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك الجملة ، والكل شيء واحد .

لذاتها ؛ فإن تلك الجملة والكلُّ شي مُ واحد.

وأما الكلُّ ، بمعنى كلِّ واحد ، فليس تنجب به الجملة .

وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك .

وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباق •

وأما الكل بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الحملة ] .

بيان فساد القسم الأول .

ووجهه: أنكل الآحاد:

إما أن يراد به الجملة .

أو براد به كل واحد .

والأول : باطل ، لأن نفس الشيء لا تكون علة له .

وَالثَّانَى : باطل ؛ لأن علمة الشيء يجب أن تكون مقتضية له ، ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتض للجملة .

واعلم أن حصول الحملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها: أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع ، كالعشرة الحاصلة . من آحادها .

والثانى : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيأة، أو وضع ما، متعلقة بالاجتماع ، كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف .

والثالث : أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر، هو مبدأ فعل ،أو استعداد ما، كالمزاج الحاصل بعد تركب الاستقصات .

والحاصل : في الأول هو شيء فقط .

### الفصل الثالث عشر إشمارة

(۱) كلَّ علةِ جُملةٍ هي غيرُ شيءٍ من آحادها ، فهي علة أوَّلا للآحاد ، ثم للجملة ؛ وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة إذا تمت بآحادها ، لم تحتج إليها ، بل ربما كان شيء ما ، علة لبعض الآحاد دون بعض ، فلم يكن علة للجملة على الإطلاق \*

وفى الثاني هو شيء ، لشيء مع شيء.

وفى الثالث هو شيء ، من شيء مع شيء .

ولما كانت الجملة المفروضة ههنا، من النوع الأول. ، حكم الشيخ عايها بأن الآحاد، والحملة ، والكل ، شيء واحد .

وقوله :

[ و إما أن تقتضى علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كانكل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك ] .

هو بيان فساد القسم الثاني .

ومعناه : أن كل وأحد من الجملة ، لما كان معلولا ، فلم يكن بعض الآحاد بالعلية . أول ؛ لأن كل بعض يفرض علة ، فالبعض الذي هو علة ذلك البعض ، أول منه بالعلية .

وقوله : [ و إما أن تقتضى علة خارجة عن الآحادكلها ، وهو الباقي] .

معناه ظاهر .

وفساد الأقسام المذكورة ، دل على صحة هذا القسم .

(١) أقول : لما ثبت أن كل جملة معلولات تفرض ، فهى محتاجة إلى علة خارجية ، أراد أن يبين أن العلة الخارجية ، إن كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق ، كانت أو لا علة لواحد واحد من الآحاد .

## الفصل الرابع عشر إشارة

(۱) كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء، وفيها على علم علولة ، على معلولة ، على معلولة ،

وبيِّنها بالخلف ، ففرض: كلّ واحد من الآحاد غير محتاج إليها ، ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج إليها ، هذا خلف .

أو بعض َ الآحاد غير محتاج إليها ، وذكر أن هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الأول، إلا أنه يلزم منه أن لا تكون علة الجملة ، علة لها على الإطلاق .

#### قال الفاضل الشارح:

[ لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة ، إنما يبين بأن يقال : بعض الآحاد ليس بعلة لنفسه ، ولا لعلله .

وكل ما ليس بعلة لحميع الآحاد ، ليس بعلة للجملة .

فأورد هذا الفصل لبيان المقدمة الأخيرة ] .

وأقول : لوكان مراد الشيخ ذلك ، لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها .

والأشبه: أن مراده بيان أن الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة، فتلك العلة بحب أن تكون أيضاً علة لآحادها أفراداً كما قدمناه.

(١) أقول: قد تبين مما مر أن كل جملة مشتملة على عال ومعلولات متوالية ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، إن لم تشتمل على علة غير معلولة ، احتاجت إلى علة خارجة عنها .

فذكر ههنا أنها إن اشتملت عنى علمة ، كانت تلك العلمة طرفاً لا محالة ، وكانت واجبة غير ممكنة .

#### الفصل الخامس عشر إشارة

(۱) كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية ، أو غير متناهية . فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفا . وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول ، فهو طرف ونهاية . فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته »

(١) أقول: لما فرغ من بيان المقدمات، ألَّـفْهَا لإنتاج المطلوب.

فذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ، سواء كانت متناهية أو غير هتناهية ، فلا يخلو:

إما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة .

أو تكون مشتملة عليها .

والقسم الأول: يقتضى احتياجها إلى علة خارجة عنها، هي طرف لها لا محالة، ولا يمكن أن تكون تلك الحارجة أيضاً معلولة ؛ لأن الساسلة المفروضة لا تكون ساسلة تامة، بل تكون قطعة من سلسلة تامة، والكلام في جملة السلسلة.

والقسم الثاني : يقتفي اشتمالها على طرف .

فعلى التقديرين لا بد من طرف ، والطرف واجب كما مر .

فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته ، وهو الطاوب .

وههنا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره .

واعلم أن الدور و إن كان ظاهر الفساد ، لكن على تقدير وجوده ، يلزم منه المطلوب أيضاً ؛ لأنه يشتمل على جملة متناهية ، كل واحد منها معلول .

ولما كان البيان المذكور متناولاً له ، لم يفرد الشبخ له قسماً .

### الفصل السابع عشر إشارة

### (١) قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته.

(١) أقول: هذه مقدمة أخرى لمسألة التوحيد.

ومثال : كون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، كون الاثنينية سبباً لز وجية الاثنين.

ومثال : كون صفة ما ، هي الفصل ، سبباً لصفة أخرى ، هي الخاصة ، كون الناطقية سبباً للمتعجبية .

ومثال : كون صفة ١٠ ، هي الخاصة . سببًا لصفة أخرى ، هي خاصة أخرى ، كون المتعجبية سببًا للضاحكية .

ومثال : كون صفة ما ، هي العرض ، سبباً لصفة أخرى مثلها ، كون اتصاف الجسم اللون سبباً لكونه مرثياً .

والفرق: بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا، أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية، والماهية ، والماهية ، والماهية ، والماهية ، وصدور بعضها من بعض ، ولم يجز صدور الوجود من شيء منها .

والفاضل الشارح: قد اضطرب في هذا الموضع اضطراباً ظن بسببه أن عقول العقلاء، وأفهام الحكماء بأسرها، مضطربة، وذلك لأنه استدل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى، بدلائل كثيرة استفادها منهم، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شيء واحد في الجميع على السواء، حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات، تعالى عن ذلك.

ثم إنه لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها، وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات، حكم بأن وجود الواجب أيضاً عارض لماهيته، فماهيته غير وجوده، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وظن أنه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لما هيته ، لزمه :

إماكون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة .

و إما وقوع الوجود على وجود الواجب ، و وجود غيره بالاشتراك اللفظي .

## وأن تكون صفة له ، سبباً لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة .

ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك ؛ فإن الوقوع بالتشكيك على أشياء محتلفة ، إنما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظى، وقوع «العين» على مفهومانه ، بل بمعنى واحد فى الجميع ، ولكن لا على السواء وقوع الإنسان على أشخاصه ، بل على الاختلاف :

إما بالتقدم والتأخر ، وقوع المتصل ؛ على المقدار ، وعلى الجسم ذى المقدار .

و إما بالأولوية وعدمها . وقوع الواحدعلى ما لا ينقسم أصلاً . وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد .

و إما بالشدة والضعف . وقوع الأبيض على الثلج والعاج .

والوجود جامع لحميع هذه الاختلافات ؛ فإنه يقع :

على العلة ومعلولها ، بالتقدم والتأخر .

وعلى الجوهر والعرض ، بالأولوية وعدمها .

وعلى القار وغير القار ، كالسواد والحركة ، بااشدة والضعف .

بل على الواجب والممكن ، بالوجوه الثلاثة .

والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة ، لا على السواء ، يمتنع أن يكون ماهية ، أو جزء ماهية ، لتلك الأشياء ؛ لأن الماهية لا تختلف ، ولا جزؤها .

بل إنما يكون عارضاً خارجياً ، لازماً ، أو مفارقاً ، مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج ، وعلى بياض العاج ، لا على السواء .

فهو ليس بماهية ، ولا جزء ماهية لهما . بل هو أمر لازم لهما من خارج : وذلك لأن بين طرفى التضاد الواقع فى الألوان ، أنواعاً من الألوان ، لا نهاية لها بالقوة ، ولا أسامى لها بالتفصيل ، يقع على كل جملة منها اسم واحد . بمعنى واحد ، كالبياض ، والحمرة ، والسواد ، بالتشكيك ؛ ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير ، قوم .

فكذلك الوجود فى وقوعه على وجود الواجب ، وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل ، لا أقول : على ماهيات الممكنات ، بل على وجودات تلك الماهيات ، أعنى أنه أيضاً يقع عليها ، وقوع لازم خارجى غير مقوم .

## ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء ، إنما هي

و إذا تقرر هذا فقد انحلت إشكالات هذا الفاضل بأسرها ؛ وذلك لأن الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ، كما ذهب إليه الحكماء ، ولا يلزم من ذلك تساوى ملزوماته ، التي هي وجود الواجب ، و وجود الممكنات ، في الحقيقة ؛ لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد .

وأنا أورد ههذا شبهه مفصلة . وأشير إلى وجود انحلالها .

أقول : فمن شبهه التي زعم أنه أبطل بها قول الحكماء :

[أن أنية الواجب هي ماهيته]:

قولُـه [ لما ثبت أن الوجود مشترك ، فهو من حيث هو وجود يقتضى : إما عروض الماهية .

أولا عروضها .

أولا يقتضي شيئاً منهما .

والأول والناني يقتضيان تساوى الواجب والممكن:

في العروض واللاعروض.

والثالث يقتضى احتياجهما معاً إلى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض ، ووجود الآخر عارضًا ] .

والجواب : ما عرفته مما مر ، واعتبر النور المشترك الواقع على الأنوار ، لا بالتساوى ، مع أن نور الشمس يقتضى إبصار الأعشى ، بخلاف سائر الأنوار .

وكذلك الحرارة المشتركة، مع أن بعضها يقتضى استعداد الحياة، أو استعداد تبدل الصورة النوعية ، بخلاف سائر الحرارات .

وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة، بالماهية .

وأيضاً لوكان الوجود متساوياً . على ما ظنه ، لكان المحتاج إلى سبب يقتضى العروض ، هو الممكن ، أما الواجب فلا يكون محتاجاً ؛ لأن عدم العروض لا يحوج إلى وجود سبب ، بل يكنى فيه عدم سبب العروض .

على أن الحق ما ذكرناه أولا ،

ومنها قوله :

[اتفقت الحكماء على أن عقول البشر لا تدرك حقيقة الإله تعالى ، وعلى

## بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود ، أو بسبب صفة أخرى ؛

أنها تدرك وجوده ، وكيف لا ، والوجود عندهم أوَّلي التصور ؟

فللك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده ؛ لأن دليلهم الذى عليه يعولون ، وبه يصولون ، قولُهم : إنا نعقل ماهية المثلث ، مع الشك فى وجوده ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

فههنا وجوده تعالى معلوم ، وحقيقته غير معلومة ، فوجوده مغاير لحقيقته ، وإلا فا الفرق ؟ ] :

والجواب : أن الحقيقة التي لا تدركها العقول ، هي وجوده الحاص ، المخالف لسائر الوجودات بالهوية ، الذي هو المبدأ الأول للكل .

والوجود الذى تدركه هو الوجود المطلق ، الذى هو لازم لذلك الوجود ، ولسائر الوجودات ، وهو أوّلي المتصور ، وإدراك اللازم لا يقتضى إدراك الملزوم بالحقيقة، وإلا لوجب من إدراك الوجود ، إدراك جميع الوجودات الخاصة .

وكون حقيقته تعالى غير مدركة ، وكون الوجود مدركاً ، يقتضى مغايرة حقيقته تعالى الموجود المطلق المدرك ، لا لوجوده الخاص .

#### ومنها قوله :

[ لو لم تكن حقيقة الواجب إلا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لامدخل لما في علية وجود المكنات \_ فإن العدم لا يكون علة للوجود ، ولا جزءاً منها ، لكانت علة المكنات هي الوجود المساوى لوجود الممكنات ] .

والجواب : أن حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام ، بل هي مجرد وجوده الخاص به ، المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات .

#### ومنها قوله :

[ إنهم اتفقوا على أن الطبيعة النوعية ، يصح على كل فرد منها ، ما يصح على سائر أفرادها ، كما ذكروا في إثبات هيولي الأفلاك ، وفي إبطال مذهب على سائر أفرادها ، كما ذكروا في إثبات هيولي الأفلاك ، وفي إبطال مذهب ديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزأ، وفي وجوب كون الأبعاد الجسمانية في مادة .

الإشارات والتنبهات

## لأن السبب متقدم في الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود •

وإذا ثبت ذلك ، فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز أن تختلف مقتضياتها ، أعنى العروض للماهية واللاعروض ] .

والجواب : أن الوجود ليس طبيعة نوعية : لأن الطبيعة النوعية تكون في الأشخاص على السواء ، وتقع عليها بالتواطق .

والوجود ليس كذلك .

ثم إنه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل.

[ لوكانت الماهية مقتضية لوجودها ، لكانت متقدمة بالوجود على الوجود] . بأن قال :

[ لا معنى لتقدم العلمة بالوجود ، إلا تأثيرها ، وحينئذ يكون التالى فى المتصلة المذكورة ، إعادة للمقدم بعبارة أخرى] .

والجواب : أنا نعلم بالضرورة أن تأثير العلة مشروط بتقدمها فى الوجود ، والشيء لا يكون مشروطاً بنفسه .

وأيضاً ، أن التقدم هو التأثير ، لكن الماهية لا يتصور أن تؤثر إلا إذا كانت فى الأعيان ، وحينئذ يكون كونها فى الأعيان ــ أعنى وجودها ــ شرطاً فى صدور وجودها ــ أعنى كونها فى الأعيان ــ عنها . . . هذا خلف .

ثم قال :

[ وكما كانت الماهية قابلة للوجود ، مع أنها غير متقدمة بالوجود عليه ، كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود] .

والجواب: أن كلامه هذا مبنى على تصوره أن للماهية ثبوتاً فى الخارج، دول وجودها، ثم إن الوجود يحل فيها، وهو فاسد؛ لأن كون الماهية هو وجودها، والماهية لا تتجود عن الوجود إلا فى العقل، لا بأن تكون فى العقل منفكة عن الوجود؛ فإن الكون فى العقل المنفكة عن الوجود؛ فإن الكون فى العقل من شأنه ايضاً وجود عقلى، كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى؛ بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها، من غير ملاحظة الوجود، وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً العدمه. فإذن اتصاف الماهية بالوجود، أمر عقلى، ليس كاتصاف الجسم بالبياض، فإن

الماهية ليس لها وجود منفرد ، ولعارضها المسمى بالوجود ، وجود آخر ، حتى يجتمعا اجتماع العقاب القابل والمقبول ، بل الماهية إذا كانت ، فكونها هو وجودها .

والحاصل: أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط، ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط.

#### ثم قال:

[ ذكر الشيخ فى هذا الفصل أن الماهية تكون علة لصفتها ، وذلك يقتضى كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود ؛ لأنها لو اقترنت به ، لم تكن وحدها علة ، بل مع الوجود ، ولا يلزم من ذلك كونها معدومة ، بل إنما تكون مؤثرة من حيث هى موجودة ، أو معدومة ] .

والجواب: أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية ، عند اقتضائها صفة ، لا يقتضى انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء ، فإن انفكاكها عن الوجود وهي هي ، محال ، فضلا عن أن تكون مؤثرة .

فإذن لا يتصور كونها مؤثرة فى الوجود الذى لا تنفك آلة التأثير عنه ، فهذا بيان فساد الرأى الذى ذهب إليه هذا الفاضل .

وهذه المباحث وإن كانت مؤدية لل الإطناب ، غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع ، لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسألة التي هي أعظم المسائل الإلهية شأناً في هذا الكتاب ، وفي سائر كتبه ، كان التنبيه عل مزال أقدامه واجباً ؛ لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء أثره .

## الفصل الثامن عشر إشارة

## (١) واجبُ الوجود المُتَعَيِّنُ :

إِن كَانَ تعينه ذلك لأَنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره . وإِن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأَمر آخر ، فهو معلول .

(١) أقول: هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود .

وتقريره : أن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره ؛ لأن الشيء غير المتعين لا يوجد في الحارج ، وما لا يوجد في الحارج يمتنع أن يكون موجداً لغيره .

ثم إن تمَـيُّنهُ :

إما أن يكون لكونه هو واجب الوجود لا غير .

أو لا يكون لذلك ، بل يكون لأمر غير كونه واجب الوجود .

أما القسم الأول: فيقتضى أن لا يكون واجبُ الوجود غير ذلك المتعين ، وهو المطلوب ، وإليه أشار الشيخ بقوله:

[ إن كان تعينه ذلك ؛ لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره] .

وأما القسم الثانى : فيقتضى أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ؛ لأن معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون :

إما لازمآ لتعينه .

أو عارضاً له .

أو معروضاً له .

أو ملزوماً له .

وهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة ، وكلها محال ، و إلى هذا القسم أشار بقوله : [ و إن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر ، فهو معلول] . لأنه إن كان وجود واجب الوجوب لازماً لتعينه ، كان الوجود لازماً لماهية غيره ، أو صفة ، وذلك محال .

ثم شرع فى تفصيل الأقسام فبيَّن أن القسم الأول ــ وهو أن يكون معنى واجب الوجود لازماً لتمينه المعلول لغيره ــ محال ؛ لأن التعين :

إما أن يكون ماهية .

أو صفة للماهية .

وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له ، كون الوجود بسبب الماهية ، أو بسبب صفة أخرى لها .

وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم .

وذلك معنى قوله :

[ . . . لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه ، كان الوجود لازماً لماهية غيره ، أو صفة ، وذلك محال] .

واعلم : أنا قد بيَّنا أن الازوم لا يتحقق :

إلا إذا كان الملزوم ، أو جزء منه ، علة أو معلولا مساوياً للا ّزم أو بلخء منه . أوكانا معلولي علة واحدة .

وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعين لا يمكن أن يكون علة له ، وإلا عاد القسم الأول .

وعلى التقديرين الأخيرين يكون معلولا وهو محال .

ثم إنه بين أن القسم الثانى - وهو أن يكون الوجود الواجب عارضاً لتعينه المملول لغيره - أولى بأن يكون محالا ؛ لأن عروض ذلك الوجود للتعين يقتضى الافتقار إلى سبب يقتضى العروض ، والتعين معلول أيضاً لغيره ، فإذن يتضاعف الافتقار إلى الغير ، وذلك معنى قوله : [...وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعلة].

ثم أشار إلى القسم الثالث ـــوهو أن يكون التعين المعلول للغير عارضاً للوجود الواجبـــ بقوله : [ و إن كان ما يتعين به عارضاً لذلك] . وإن كان عارضاً ، فهو أولى بـأن يكون لعلة . وإن كان ما يتعين به عارضاً لذا ، فهو لعلة .

وبيَّن أن هذا القسم أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعيناً بذلك التعين ، وإليه أشار بقوله : [ . . . فهو لعلة] .

ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر ، وهو أن التعين لا يمكن أن يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة .

فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامة ؛ وحينئذ لا يخلو:

إما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين ، بعين ذلك التعين العارض لها . أو يكون بسبب تعين آخر خصصها أولا ، ثم عرض لها التعين الأول بعد تخصصها .

وهذا قسمان :

القسم الأول: أن التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب، من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها، ثم إنها قد تخصصت طبيعة خاصة بعين ذلك التعين المعلول، وهو محال ؛ لأنه يقتضى أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين ؛ وإليه أشار بقوله:

[ . . . فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده ، وهذا محال ] .

ولفظة : [ ذلك ] .

إشارة إلى ما تعين به المذكور قبله .

وتقدير الكلام هكذا:

[ فإن كان ما يتعين به الوجود الواجب ، وما تتعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين ، واحداً ؛ فتلك العلة ـ أى علة التعين به المذكور ـ علة لخصوصية الوجود الواجب ] .

والقسم الثانى : أن يكون التعين المعلول ، قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة ، بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق ، وهو محال ، لأن الكلام في ذلك

فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده . وهذا محال .

التعين ، كالكلام في التعين المعلول المذكور ، وإلى ذلك أشار بقوله :

[ وإن كنان عروضه بعد تعين أول سابق ، فكلامنا في ذلك السابق] .

وبقى من الأقسام الأربعة قسم واحد ، وهو أن يكون التعين المذكور لازماً للوجود الواجب ، مع كونه معلولا لغيره ، وهو أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون واجب الوجود واحداً معلولا للغير ، وإليه أشار بقوله :

[ وباقى الأقسام محال ] .

ولما تبين استحالة الأقسام الأربعة بأسرها تبين استحالة القسم الثانى المنقسم إلى مده الأربعة من القسمين الأولين .

فتعين صحة القسم الأول منهما ، وهو كون واجب الوجود واحداً ، وهو المطلوب .

والفاضل الشارح: جعل قوله:

[ واجب الوجود المتعين . . . إلى قوله : فلا واجب وجود غيره ] .

أحد الأقسام الأربعة ، وهو كون التعين لازماً لواجب الوجود .

وقوله: [ و إن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول ] .

قسماً ثانياً منهما ، وهو كون التعين عارضاً له .

وأورد قوله: [ لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه ]

هكذا ً [ و إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه] .

وجعل ذلك إلى قوله: ٦٠٠٠ أو صفة ، وذلك محال ٢٠

قسماً ثالثاً ، وهو كون واجب الوجود لازماً للتعمن .

وقوله: [ . . . و إن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعلة ] .

رابع الأقسام ، وهو كونه عارضاً للتعين .

قال : [ وعند هذا قد تم فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة ، وبه صح القسم الأول ، وتم الدليل ] .

وإِن كَانَ عَرُوضِهُ بَعَد تَعَيَّنِ أَولَ سَابِق ، فكلامنا في ذلك السابق .

ثم جعل قوله :

[ و إن كان ما تعين به عارضاً لذلك . . . إلى قوله :

فكلامنا في ذلك السابق].

تكراراً للقسم الثاني ، مع مزيد بيان لبطلانه .

ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله : [ وباق الأقسام محال] .

ولا اشتباه أن ما ذكرناه أشد انطباقاً على من كلامه ، والله أعلم بالصواب .

والفاضل الشارح: ذكر أيضاً أن هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من:

وجوب الوجود .

والتعين .

أمراً ثبوتياً ، حتى يصح عليهما التلازم والتعارض .

واوكان أحدهما ، أوكلاهما ، سلبيتًا ، لما صبح ذلك ، فسقط أصل الدليل .

ثم أطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين ، بحجج عنادية ؛ وفى إبطال استدلالات أوردها على إثباتهما كذلك .

والحق أنّ الوجوب ، والإمكان ، والامتناع ، أوصاف اعتبارية عقبية ، حكمها فى الثبوت والانتفاء واحد ، والاشتغال بذلك ههنا ، ليس بنافع ولا ضار ؛ لأن الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود ، بل تكلم فى واجب الوجود ، الذى لا يمكن أن يقال : إنه سلبى .

وأما التعين فلا شك فى أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكثر بنفسها ، من حيث هى واحدة ، بل يجب إذا تكثرت ، أن تتكثر بأمر ينضاف إليها .

وسيجيء بيان تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل .

وقول الفاضل الشارح:

[التعينات او كانت ثبوتية ، الاشتركت في كونها تعيناً ، واختلفت بتعينات أخرى غيرها ].

ليس بشيء؛ لأن تعينات الأشخاص ، من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في

## وباقى الأَقسام محال.

شيء ، ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعينات .

وقوله :

[ انضمام التعين إلى طبيعة ما ، يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر]. ليس بشيء أيضاً ؛ لأن الطبائع تتعين :

بالفصول ، كالأنواع المركبة من الأجناس والفصول ع

أو بأنفسها ،كالأنواع البسيطة .

ثم هي من حيث كونها طبيعة ، تصلح :

لأن تكون عامة عقلية .

ولأن تكون خاصة شخصية .

فكما ــ بانضياف معنى العموم إليها ــ تصير عامة ، كذلك ــ بانضياف التعينات إليها ــ تصير أشخاصاً ، ولا تحتاج إلى تعين آخر .

ولوكان التعين بالعرض أمراً سلبيًا ، لما كان عدم الشيء ، مطلقاً ؛ كماظنه هذا الفاضل ، بل كان أمراً عدميًا ، وأمثال هذه الأعدام لا تصلح لأن تصير فصولا ، فضلاً عن أن تكون عوارض .

والكلام فى تحقق هذه الأمور وأمثالها يستدعى طولاً ، لا يليق أن يورد فى أثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو .

وأما قوله :

[ الواجب يساوى الممكنات فى الوجود ويباينها بتعين ، فتتركب ماهيته ] ه فليس أيضاً بشىء ؟ لأن الوجود غير العارض للماهية ، يباين الوجود العارض للماهيات ، باللا عروض الذى لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه إلا فى العبارة ، على أن الوجود ليس طبيعة نوعية يصير أشخاصاً بتعينات زائدة عليه ، كما ظنه .

## الفصل التاسع عشر فائدة

(١) عُلِمَ من هذا:

أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد فإنما تختلف بعلل أخرى. وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل ، وهي المادة ، لم يتعين إلا أن يكون في طبيعة من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحدا.

(١) أقول: قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم:

أن الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد ، إذا لم يكن تعينها لازماً لنوعيتها ، كان تعدد أشخاصها بسبب علل مغايرة لها .

و إذا لم يكن مع كل واحد من الأشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل-، لم يتعين ذلك الشخص .

والقوة القابلة لتأثير العلة ، إنما تكون للمادة أو بسببها .

فإذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية ، لم تتعدد بالأشخاص ، أما إذاكان تعبنها لازمآ لنوعها ،كان من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً ، ولم يتعدد بالأشخاص .

وإذ حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض ، نبه عليها .

وأفاد الفاضل الشارح:

أن هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على أن:

[ واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعاً الأشخاص ] .

وبيانه :

[ أن الحجة المذكورة فىالفصل المتقدم وهي أن التعين إذا كان عارضاً للمعنى المشترك ، افتقر الشخص المتعين إلى علة متفصلة ــكانت عامة شاملة للأجناس والأنواع .

وأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعِها أن تحمل على كثيرين ، فَتَعَيَّنُ كُلِّ واحد بعلة ، فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأَمر ، إذا كان لا اختلاف بينهما في الموضع وما يجرى مجراه.

ثم إذا تبين ههنا أن النوع المتكثر بالتعين العارض يجب أن يكون ماديًّا .

فإن أضيف إلى ذلك أن واجب الوجود ليس بمادى .

نتج أن واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه أشخاص ] .

وأما اعتراضه بأن:

علة تكثر الأشياء المباثلة ، لوكانت هي تكثر متحاليها ، لكانت المحال المتكثرة المباثلة محتاجة إلى معال أخر وتسلسل .

فالجواب عنه : أن الشيء الذي لا يكون بذاته قابلاً للتكثر ، يحتاج في أن يتكثر إلى شيء يقبل التكثر لذاته ، وهو المادة .

وأما الذي يقبل التكثر لذاته ــ أعنى المادة ــ فهو لا يحتاج في أن يتكثر إلى قابل آخر ، بل إنما يحتاج إلى فاعل يكثره فقط .

واعلم أن هذا الحكم ليس على كل أشياء مهاثلة كيف اتفق ؛ فإن المهاثلات بأمر عارض ، إنما تتكثر بماهياتها ، ولا على كل أشياء مهاثلة في أمر ذاتي ، فإن المهاثلات بالجنس إنما تتكثر بفصولها .

بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها أن توجد فى الخارج غير مختلفة إلا بالعوارض ؛ ولما لم يكن الوجود كذلك ، فقد سقط النقض الذى أورده الفاضل الشارح :

بأن الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة .

## الفصل العشرون تذنيب

(١) قد حصل من هذا: أن واجب الوجود واحد ، بحسب تعين ذاته وأن واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلا.

## الفصل الحادى والعشرون إشارة

[1] لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء تجتمع ، لوجب بها ، ولكان الواحدُ منها ، أو كُلُّ واحد منها ، قبل واجب الوجود ، ومقومًا لواجب الوجود .

<sup>(</sup>١) أقول: هذه نتيجة لما مضي ، وأفاد بقوله ؛ [ بحسب تعين ذاته ] .

أن التعين ليس زائداً على ذاته ؛ فإن التعين إنما يكون زائداً ، عند كون الدات مقولة على كثرة .

<sup>[</sup> ١] أقول : يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلى ، وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل .

والتركيب:

قد يكون من أجزاء تتقدم المركب ، كالعناصر للمركبات .

وقد يكون من جزء أصل ، يتقدم المركب ، كمخشب السرير ، وجزء آخر يلحقه ، فيحصل المركب مع لحوقه ، كصورة السرير ، ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير .

## فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم،

والانقسام :

قد يكون بحسب الكمية ، كما للمتصل إلى أجزائه المتشابهة .

وقد يكون بحسب المعنى ، كما للجسم إلى الهيولي والصورة .

وقد يكون بحسب الماهية ، كما لانوع إلى الجنس والفصل .

وكل واحد من التركب والانقسام ، يقتضى أن تكون ذات الشيء المركب أو المنقسم ، إنما تجب بما هو جزء لها ، مما ليس هو بها ، فإن الجزء ليس هو بالكل .

وتقرير ما في هذا الكتاب:

أن ذات واجب الوجود ، لو التأم من شيئين أو أشياء ، ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ، ثم حصل منها واجب الوجود ، كالمركب من العناصر البسيطة .

أو كان واجب الوجود ذا ماهية أخرى غير الوجود الواجب ، اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود ، فصارت واجب الوجود ، كالإنسان المتصف بالوحدة ، الصائر بذلك واحداً.

كان الواحدُ من أجزائه ـ يعنى الماهية المذكورة ـ أو كلُّ واحد منها ـ كالشيئين أو الأشياء المذكورة ـ قبل واجب الوجود ، مقوماً له .

هذا خلف .

فواجب الوجود لا ينقسم :

فى المعنى ، إلى ماهية وواجب وجود ، مثلاً .

ولا فى الكم ، إلى أجزاء متشابهة .

قال الفاضل الشارح:

[ الجسم المركب من الهيولى والصورة ، لا يتقدمه أحد جزئيه ، وهو الهيولى ؛ لأن الهيولى شيء بالقوة ، ومتى حصلت بالفعل ، فهى الجسم ، والماك قال الشيخ :

[ ولكان الواحد من الأجزاء ، أو كل واحد منها ، متقدماً ] .

## الفصل الثانى والعشرون إشارة

(١) كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ، على ما اعتبرناه

قبل ، فالوجود غير مقوم له فى ماهيته .

ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته : على ما بان .

فبقى أن يكون عن غيره -

أقول : الهيولي في الكاثنات الفاسدة تتقدم بالزمان على الجسم ، فضلاً عن الدات ، فحمثل ذلك الجزء على ما هو كالصورة ، أولى .

#### وقال :

[ إن قيل : لعل الماهية المركبة ، وإن كانت ممكنة ؛ للافتقار إلى أجزائها ، لكنها واجبة الوجود ؛ للاستغناء عن السبب الخارجي ؛ وذلك بأن تكون أجزاؤها واجبة ] .

أجبنا بأن الواجب من أجزاء ذلك المركب يمتنع أن يكون إلا واحداً ، لما مر ، والباق يكون معلولاً له ، وذلك الجزء يكون غير مركب .

#### قال:

[ فظهر من ذلك أن هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد ، ولذلك أجرها الشيخ عنها ] .

وأقول : المطلوب هناك كون المركب ممكناً فى ذاته ، وهو ليس بمتعاق بمسألة التوحيد والقول بأنه مبنى عليه لا يخلو من تعسف ما ، وذلك ظاهر .

(١) أقول الداخل في مفهوم ذات الشيء:

إما جزء ماهيته بالقياس إلى ماهيته .

وإما تمام ماهيته بالقياس إلى أشخاصها .

على ما اعتبرناه في المنطق .

## الفصل الثالث والعشرون تنبيه

(۱) كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ، يجب به ، لايذاته

وكل ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له فى ماهيته ، بل عارض من خارج ہ

وكل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته ــ بأن يكون جزء ماهيته ، أو تمام ماهيته ــ فالوجود غير مقوم له فى ماهيته ، بل هو عارض له .

ولا يجوز أن يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا :

[ الوجود لا يكون بسبب الماهية ] :

فإذن وجوده من غيره .

والمقصود : أن الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود ، لا الوجود المشترك الذى لا يوجد إلا فى العقل ، بل الوجود الخاص الذى هو المبدأ الأول لجميع الموجودات .

وإذ ليس له جزء ، فهو نفس ذاته ، وهو المراد من قولهم :

[ ماهيته هي أنيته ] .

(١) أقول: الجسم المحسوس هو الأجسام النوعية ، ومتعلق الوجود به ينقسم: إلى ما يتعلق وجوده به فقط ، وهو معلولاته ، أعني كمالاته الثانية .

ولمل ما يتعلق وجوده به و بغيره ، وهو ساثر الأعراض الحسمانية .

والأول يجب بالجسم المحسوس فقط .

والثانى يجب به و بغيره ، لكن يصدق عليه أن يقال : يجب به ؛ لأنه لا ينافى قولنا : و يجب أيضاً بغيره .

والمقصود أن الأعراض الحسمانية كلها ممكنة بذاتها ، واجبة بغيرها .

(٢) وكل جسم محسوس ، فهو متكثر :

بالقسمة الكمية .

وبالقسمة المعنوية إلى هيولي وصورة .

(٣) وأيضاً كل جسم محسوس فستجد جسم آخر من نوعه ، أو من غير نوعه إلا باعتبار جسميته .

(٤) وكل جسم محسوسٌ ، وكل متعلق به معلولٌ .

(٢) أقول: المقصود بيان أن كل جسم ممكن ".

وكبرى القياس قوله:

[ فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ، ولا فى الكم ] .

کما سبق .

(٣) أقول : وهذا برهان آخر على أن كل جسم ممكن .

وبیانه : أن كل جسم نوعی فستجد جسماً آخر من نوعه ، إن كان ذلك الجسم عنصریاً ، أو من غیر نوعه ؛ إن كان فلكیاً نوعه فی شخصه .

هذا إذا أخذت الجسم جنساً .

أما إذا أخذته نوعاً محصلاً على ما مرت الإشارة إليه ، فستجد لكل جسم على الإطلاق جسماً آخر من نوعه .

فعنى لفظة ( إلا ) من قوله :

[ إلا باعتبارجسميته ] .

ناقض لمعنى النفي في قوله : [أو من غير نوعه].

وتقدير الكلام:

[ إن كل جسم نوعى ، فستجد جسماً آخر من نوعه ذلك ، أو من نوعه باعتبار جسميته ] .

وهذه القضية صغرى البرهان ، وكبراه ما مر ، وهي أن :

كل ما تجد مشاكلاً له من نوعه ، فهو معلول .

(٤) أقول : هو الحاصل من الفصل ، ويتبين منه أن الواجب ليس بجسم ه ولا متعلق به .

## الفصل الرابع والعشرون إشارة

(١) واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأَشياء في ماهية ذلك الشيء ؟ لأَن كل ماهية لما سواه ، مقتضية لإمكان الوجود .

وأما الوجود فليس بماهية لشيء ، ولا جزء من ماهية شيء ، أعنى الأشياء التي لها ماهية ، لا يدخل الوجود في مفهومها ، بل هوطارئ عليها .

فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ،

(۱) أقول: يريد نفى التركيب بحسب الماهية عن الواجب ، فبيسَّن . أولاً ، أنه لا يشارك شيئاً فى ماهيته ؛ لأن ماهية ما صواه ليست الوجود الواجب ، بل إنما تقتضى إمكان الوجود فقط ؛ وحقيقة الواجب هى الوجود الواجب .

ثم احترز عن أن يُنقض حكمتُه هذا بالوحود فيقال:

إن الواجب من حيث هو وجود واجب ، يشارك الوجود الممكن فى الوجود . فقال :

[ وأما الوجود فليس بماهية شيء ، ولا جزء من ماهية شيء ، بل هو طارئ على الأشياء التي لها ماهية غير الوجود ] .

وذلك لأن وجود الأشياء هوكونها فى الخارج ، فهو أمر عارض لها من حيث هى معقولة بوجه ما .

فإذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتى، جنسياً كان أو نوعياً، فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلى ولا عرضى ، بل هو منفصل بذاته ، لأن الانفصال ، بعد الاشتراك في أمر ذاتى ، يكون :

ولا نوعى ؛ فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى ، بل هو منفصل بذاته .

(٢) فذاته ليس لها حد ، إذ ليس لها جنس ولا فصل -

إما بالفصول.

أو بالأعراض.

أما مع عدم الاشتراك فلا يكون إلا بالذات .

وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك ، منحلة بما مر ذكره ، فلا وجه لإيرادها والاشتغال بجوابها .

#### وقوله :

[ إن الشيخ التزم فى إلهيات الشفاء انفصال وجود الواجب ، عن ساثر الوجودات ، بأمر زائد ؛ إذ قال :

« الوجود لا بشرط ، أمر مشترك بين الواجب والممكن .

والوجود بشرط لا ، هو ذات الواجب ] .

فالجواب : أن شرط العدم أمر زائد فى الاعتبار فقط ، والشيخ لا ينفى الاعتبارات عن الواجب ، والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له ، مركباً .

وأيضاً الشيء المتحقق في الحارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته إلى شيء غير ذاته ، إنما يجتاج إلى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله .

(٢) أقول: قال الفاضل الشأزح:

[ هذا مبنى على أن الحد لا يحصل إلا من الجنس والفصل ، وقد بيَّنا ما فيه من البحث في المنطق ] .

والجواب عنه ، أن المقصود ههنا إنما كان ننى التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود ، فنفتى الحد المقتضى لذلك عنه .

# الفصل الخامس والعشرون وهم وتنبيه

(١) ربما ظُنَّ أَن معنى الموجود لا فى موضوع ، يعم الأَول وغيره عموم الجنس ، فيقع تحت جنس الجوهر .

وهذا خطأ ؛ فإن الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجودً الا فى موضوع ، حتى يكون من عرف أن زيدًا هو فى نفسه جوهر ، عرف منه أنه موجود بالفعل ، أصلا ؛ فضلا عن كيفية ذلك الوجود .

بل معنى ما يُحمل على الجوهر كالرسم ، وتشترك فيه الجواهر

ثم إن كانالمقصود هو نني التعريف الحدى ، فالجواب :

أنك نقلت في المنطق عن الشيخ أنه قال : في ﴿ الحكمة المشرقية ، :

[ إن الأشياء المركبة ، قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول . وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تتصورها إلى حاق الملزومات ، وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود ] .

فهذا ما ذكرته فى المنطق ، ولم تزد عليه شيئاً .

ووا جب الوجود ؛ إذ ليس بمركب ، فلا حد له ، وإذا هو منفصل الحقيقة عما عداه، فليس له لازم يوصل تصورُه العقل َ إلى حقيقته ، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته .

فإذن لا تعريف له يقوم مقام الحد .

(١) أقول: هذا سؤال يرد على قوله:

[ الواجب لا جنس له ] .

وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة .

وعبارة الكتاب ظاهرة .

النوعية عند القوة ، كما تشترك في الجنس ، هوأنه ماهية وحقيقة ، إنما يكون وجودها لا في موضوع .

وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ، لذاتيهما ، لا لعلة.

وأما كونه موجودًا بالفعل ، الذى هو جزء من كونه موجودًا بالفعل لا فى موضوع ، فقد يكون له بعلة ، فكيف المركب منه ومن معنى زائد ! ؟

فالذى عكن أن يحمل على زيد كالجنس ، ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلا ؛ لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم ، بل الوجود الواجب له ، كالماهية لغيره .

واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس ، لم يصر بإضافة معنى سلبى إليه جنساً لشيء ، فإن الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية ، بل من لوازمها ، لم يصر بأن يكون لا فى موضوع ، جزءًا من المقوم ، فيصير مقوماً ، وإلا لصار بإضافة المعنى الإيجابي إليه جنساً للأعراض التي هى موجودة فى موضوع .

الفصل السادس والعشرون إشارة

(١) الضد:

يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع . وكل ما سوى

(١) أقول: هو غنى عن الشرح:

الأول فمعلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب .

فلا ضد للأول من هذا الوجه .

ويقال عند الخاصة ، لِمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع ، إذا كان في غاية البعد طباعاً .

والأول لا تتعلق ذاته بشيء ، فضلا عن الموضوع . فالأول لا ضد له بوجه .

الفصل السابع والعشرون تنبيه

(١) الأول لا ندله ، ولا ضدله ، ولا جنسله ، ولا فصل له ، ولا أول لا ندله ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي .

الفصل الثامن والعشرون إشارة

[ ١٦] الأول معقول الذات قاعمها ، فهو قيوم برىء عن العلائق ، والعُهد ، والمواد ، وغيرها ، مما يجعل الذات بحال زائدة. وقد عُلِم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته ،

<sup>(</sup>١) أقول الند المثل والنظير ، والباق ظاهر .

<sup>[</sup> ١] أقول : يريد إثبات العلم لواجب الوجود ، فقال :

<sup>[</sup> الأول معقول الذات ] . لأنه غير مادى

<sup>[</sup> قائم بنفسه ] لأنه غير متعلق الوجود بالغير .

## الفصل التاسع والعشرون تنبيه

(۱) تأمل كيف لم يمحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم بحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه .

لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد بعد ذلك على سائر يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود .

<sup>[</sup> فهو قيوم ] .وقد مر تفسير القيوم .

<sup>[</sup> برىء عن العلائق ] . أي عن جميع أنحاء التعلق بالغير .

<sup>[</sup> وعن العُهد]. أى عن أنواع عدم الإحكام ، والضعف ، والدرك ، وما يجرى مجرى ذلك ، يقال : فى الأمر عُهدة ، أى لم يُحكم بعد ، وفى عقل فلان عُهدة ، أى ضعف ، وعُهد ته على فلان ، أى ما أدرك فيه من درك ، فإصلاحه عليه .

<sup>[</sup> وعن المواد]. أى الهيولي الأولى وما بعدها من المواد الوجودية ، وعن المواد العقلية كالماهيات .

<sup>[</sup> وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة ] . أى عن المشخصات والعوارض، التى يصير المعقول بها محسوساً ، أو متخبلا ، أو موهوماً ، والباقى ظاهر .

وقد أحاله على ما تبين في النمط الثالث .

<sup>(</sup>١) أقول ; المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الحالق ؛ وبالنظر في أحوال الحليقة ، على صفاته واحدة فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال المحركات

وإلى مثل هذا أُشِير في الكتاب الكريم .

«سَشُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » .

أقول : إن هذا حكم لقوم .

ثم يقول:

أَوَ لَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءِ شَهِيدٌ ؟ »

أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لاعليه \*

لا إلى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا أول .

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب ، ثم بالنظر فيا يلزم الوجوب والإمكان ، على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته ، على كمفية صدور أفعاله عنه ، واحداً بعدواحد ،

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى ، بأنها أوثق وأشرف ، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، وأما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة ، فربما لا يعطى اليقين ، وهو إذاكان للمطاوب علة لم يعرف إلا بها ، كما تبين في علم البرهان ه

ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى :

وَسَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِنْهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكُفْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءِ شَهِيدًا؟ »

أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء. بإزاء الطريقين .

ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين، وسَمَعَهم بالصديقين ؛ فإن الصديق هو ملازم الصدق ،



# النمط، الخامس في الصنع والإبداع \* ---الفصل الأول وهم وتنبيه

(۱) إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي تسمى به العامة المفعول مفعولا ، والفاعل فاعلا .

وتلك الجهة أن ذلك أوْجَدَ وَصَنَعَ وَفَعَلَ ، وهذا أُوجِدَ وَفُعِلَ وَفُعِلَ ، وهذا أُوجِدَ وَفُعِلَ وَصُنِعَ ، وكالُّ ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر ، وجودٌ بعد ما لم يكن .

\* . . . . يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقاً بالعدم ، على ما فسره فى الفصل الأول من هذا النمط . وبالإبداع ، ما يقابله ، وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم ، على ما سنبينه فيما بعد .

(١) أقول: الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى فاعله، إنما هو المعنى المشرك لين معانى الفعل، والصنع، والإيجاد، وهو حصول وجود المفعول، بعد عدمه، عن الفاعل، أعنى إحداث الفاعل إياه فقط؛ فإذا حدث فقد استغنى عنه، حتى إن فنيي الفاعل، بقى المفعول موجوداً.

وإنما حمل أهل التمييز مهم على ذلك ، شيئان :

أحدهما مشاهدة بقاء الفعل ، كالبيناء ، بعد فناء الفاعل ، كالبناء .

والثانى : الاستدلال . وقد ذكر منه وجهين :

أحدهما : أن إيجاد الفاعل الفعل حال وجوده ، يكون تحصيلا للحاصل . وهو خلف.

وقد يقولون: إنه إذا وُجِدَ ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ، حتى إنه لو فُقِدَ الفاعلُ جاز أَن يبتى المفعول موجودًا ، كما يشاهدونه من فِقدان البنّاء . وقِوَام ِ البِناء ، حتى إن كثيرًا منهم لا يتحاشى أن يقول : لو جاز على البارى تعالى العدمُ لما ضرَّ عدمُه وجودَ العالم ؛ لأَن العالم عنده ، إنما احتاج إلى البارى تعالى فى أَن أوجدَه ، أَى أُخرِجه من العدم إلى الوجود ، حتى كان بذلك فاعلاً ، فإذ قد فُعِلَ وحصل له الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك فإلى الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم ، متى يحتاج إلى الفاعل ؟

والثانى : أن الفعل لوكان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل ، لكان محتاجاً إليه فى وجوده ، وإذن لكان الفاعل أيضاً كذلك ، ويتسلسل .

فقوله:

[ إنه قد سبق إلى الأوهام العامية . . . إلى قوله : بعد ما لم يكن ] .

إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة .

وقوله :

[ وقد يقولون : إنه إذا وُبجيد ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ... إلى قوله : وقيوام البيناء ] .

إشارة إلى أهل التمييز منهم في ذلك ، واستدلالهم بالمشاهدة .

وقال الفاضل الشارح:

[ و إنما قال : وقد يقولون . ولم يقل : ويقولون ؛ لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك؛ وذلك أنهم و إن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً إلى الفاعل، لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية ، يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم :

أو غيره من ساثر الأعراض عند من لا يثبته .

وقالوا: لوكان يفتقر إلى البارى تعالى من حيث هو موجود ، لكان كل موجود ، مفتقرًا إلى مُوجد آخر ، والبارى أيضاً ، وكذاك إلى غير النهاية .

ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك ، وفيا يبجب أن يعتقد في هذا .

### الفصل الثانى

#### تنبيه

(۱) يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : صَنَعَ ، وَفَعَلَ ، وَأَوْجَدَ ؛ إلى الأُجزاء البسيطة من مفهومه ، ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي .

فهؤلاء وإن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل في وجوده ، لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده .

فإذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث .

وأما من عداهم فهم القائلون بذلك .

#### وقوله :

[ لأن العالم عنده إنما احتاج إلى البارى . . . إلى قوله : حتى يجتاج إلى الفاعل ] إشارة إلى استدلالهم الأول المذكور .

#### وقوله :

[ وقالوا : لو كان يفتقر إلى البارى من حيث هو موجود . . . إلى قوله : الى غير النهاية ] .

إشارة إلى استدلالهم الثاني .

(١) أقول: لما ذُكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل، إنماكان

(٢) فنقول: إذا كان شيء من الأَشياء معدوماً ، ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما ، فإنا نقول له : «مقعول » . ولا نبالى الآن ، أكان أحدهما محمولا عليه الآخر : مساوياً ،

من جهة أنه : مفعول ، أو مصنوع ، أو موجلًا ؛ أراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ ، وهو قولنا :

[ موجود بعد العدم بسبب شيء ] .

إلى أجزاته البسيطة وينظر فيه ، أجميع أجزائه معتبرة في الاحتياج ؟ أم بعضها معتبرة فيه فقط ؟ والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ، ليتعين المعنى المتعلق بالفاحل.

أقول : وإنما استعملت لفظ المحدّث بدّل قوله :

[ موجود بعد العدم بسبب شيء ] .

للتخفيف .

(٢) أقول : معناه أنا نعبر ههنا عن معنى المحدّث ، بالمفعول ، سواء كان أحدهما مقولاً على الآخر :

مساوياً : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، وكل محدث مفعولا .

أو أعم : حتى يكون كل محدث مفعولا ، ولا ينعكس .

أو أخص : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، ولا ينعكس .

ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين ، وذكر أن المفعول ، إنما يكون أخص من المحدث ، إذاكان معنى المحدث ، يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المحدث .

وأشار إلى الزيادات ، فذكر :

أولا: التحرك ؛ فإن المحدَّث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل ، وقد لا يكون .

ثم المباشرة والآلة .

والمحدّث بالمباشرة :

يقابله المحدَّث بآلة من وجه ، وهو ظاهر .

ويقابله المحدث بالتولد من وجه ؛ وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا : حدوث بالتولد ؛ لأن الجسم يحدث أولا اعتاداً ، ثم يتولد من ذلك الاعتاد ، الحركة .

أو أعم ، أو أخص ، حتى يحتاج مثلا إلى أن يزاد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ، بتحرك من الشيء ، ومباشرة ، وبآلة ، وبقصد اختيارى ، أو غيره ، أو بطبع أو تولد ، أو غير ذلك ، أو بشيء من مقابلات هذه ؛ فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك.

على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولا . والذي يقابله ، ويكون بسببه ، فإنا نقول له : فاعل .

والحكماء يطلقونه على معنى يعم الإحداث والإبداع ، فاستعمله الشيخ ههنا ، على أنه مساو للإحداث ، واستعمل المحدث على أنه مساو للمفعول . والذي يقابله ، يعنى المحدث على أنه مساو للفاعل .

وأشار مع ذلك إلى أن المتكلم ليس فى هذا التخصيص بمصيب ، وإن كان هذا البحث لفظيمًا ، وذلك لآن الزيادات ليست بداخلة فى مفهوم الفعل ، واستدل عليه بأن مفهوم الفعل لوكان مشتملا على بعض تلك الزيادات ، لكان انضام مقابل ذلك البعض إليه فى اللفظ ، مقتضياً للتناقض ، أوكان انضام عين ذلك البعض إليه ، مقتضياً لاتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك .

#### قال الفاضل الشارح:

[ هذا البحث لغوى صرف ، والمتكلمون يلتزمون كون أحدهما تكريراً ، وكون الثانى تناقضاً ويصرحون به ، فلا معنى لإلزام ذلك عليهم ] .

قال

[ والإنصاف أن الحق معهم ؛ لأن أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للإحراق ،

ويقولون لحدوث الاعتماد عنه : حدوث بالمباشرة .

ثم ذكر الاختيار والطبع ، وهما متقابلان مين وجه ، والحدرث بهما ظاهر.

والمقصود ببيان أن المفعول . لوكان مثلا مساوياً للمحدث بالاختيار أو بالتولد ، لكان أخص من المحدث المطلق .

و إنما ذكر ذلك ؛ لأن المتكلمين يطلقون الفعل عل كل إحداث يكون بإرادة فاعله ، وهو أخص من الإحداث المطلق .

والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل : فعل بآلة ، أو بحركة ، أو بقصد ، أو بطبع ، لم يكن أورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً ، أو يتضمن تكريرًا في المفهوم .

أما النقض : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع ، فإذا قال : فعل ما فعل .

وأما التكرير : فمثلا لوكان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار، فإذا قال : إنسان حيوان .

ولا الماء فاعلا للتبريد .

والمرجع فى أمثال هذه المباحث إلى الأدباء ، وإذا كان الأمر كذلك ، صح ما قلمناه ] .

أقرل: ليس هذا البحث خاصًا بلغة دون لغة ، ولذلك لم يقتصر الشيخ على أحد ألفاظ: الصنع ، والفعل ، والإيجاد ، مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية ، بل أوردها جميعاً تنبيهاً على أن المقصود هو المعنى المشترك بينها .

ولما كان ( الفعل ، منها ، كأنه أدل على ذلك المعي عبرداً .

و ( الإيجاد والصنع «كأنهما أشمل ، لاعتبار شيء آخر .

وضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دوبهما .

وإنما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بأن :

[ الله تعالى فاعل ] .

يطابق قولهم :

[ بأنه فاعل بإرادة ] .

لأن الفاعل في اللغة هو الفاعل بالإرادة .

فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف.

ولو أنهم قالوا : نحن نصطلح على تخصيص العرف ، لم يكن للشيخ عليهم سبيل .

(٣) فإذا كان مفهوم الفعل ذلك ،أو كان بعضَ مفهوم الفعل ، فليس يضرنا ذلك في غرضنا .

فنى مفهوم الفعل وجود وعدم ، وكون ذلك الوجود بعد العدم ، كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه .

وقول هذا الفاضل:

[ إن الحق معهم من جهة اللغة ؛ لأن أهل اللغة لا يقولون للنار ، فاعل للإحراق ؛ ولا للماء ، فاعل للتعريد ] .

ليس بشيء .

[ والدليل عليه ما جاء في كلامهم :

[ توقوا أول البرد ، وتلقوا آخره ؛ فإنه يفعل بكم ما يفعل بأشجاركم ] .

وقول الشاعر:

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالألباب ما تفعل الخمر وأمثال ذلك ؛ فإنها أكثر من أن تحصي .

وبالجملة إذا جاز من حيث اللغة أن يقال:

« فعل البرد والحمر » فما المانع من أن يقال :

[ فعل بغير إرادة ] .

فإن ادعى أحد أنه مجاز فعليه الدليل ، مع أن دعوى المجاز تقتضى تسليم صحة الاستعمال ، وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض .

على أن أهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شيء ما فقط ، وهذا يدل على ما ذهبنا إليه .

(٣) أقول: لما ذكر أنه اصطلح ههنا على أن معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم ، عن سبب ما ، سواء كان هذا المعنى :

هو نفس المفهوم منه ، كما اصطلح عليه .

أو بعض المفهوم منه ، كما ذهب إليه المتكلمون .

فإن هذا الخلاف لا يضر في مقصوده .

فأما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول .

وأما كونُ هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم ، فليس بفعل فاعل ، ولا جعل جاعل ؛ إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم .

شرع في تحليل ذلك المعنى ، وذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء :

وجود .

وعدم.

وكون الوجود بعد العدم .

ثم بين:

أن العدم ليس متعلقاً بالفاعل ؛ لأنه لا شيء.

وأن كون الوجود بعد العدم أيضاً ليس متعلقاً به ؛ لأنه صفة واجبة لمثل هذا الوجود ؛ فإن كثيراً من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بماهياتها لذواتها ، لا لشيء آخر .

فبتى أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود ، وليس هو الوجود العام ؛ لأن وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل .

فإذن هو :

إما وجود شيء ليس بواجب .

و إما وجود شيء مسبوق بالعدم .

والأول أعم من الثاني .

وسنبين ، في الفصل التالي لهذا الفصل ، أن المتعلق بالفاعل أولاً وباللـات أبهما هو .

وقد ذكر الفاضل الشارح:

[أن البحث مهنا:

إما لتعيين الشيء المحتاج إلى الفاعل.

أو لتعيين سبب الاحتياج .

وكلام الشيخ مجمل وعتمل لهما ؟ إلا أن حمله على الأول أولى ] .

فبتى أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود: إما وجود ما ليس بواجب الوجود. وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم .

## الفصل الثالث تكملة وإشارة

(١) فالآن لنعتبر أنه لأى الأمرين يتعلق . فنقول :

إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته ، بل لغيره ، لايمتنع أن يكون على قسمين :

قال :

[وسبب الاحتياج:

عند الحكماء : هو الإمكان .

وعند المتكلمين هو الحدوث. وهو باطل؛ لأن الحدوث كيفية للوجود منأخرة عنه ، وهو متأخر عن الإيجاد ، المتأخر عن الاحتياج إلى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج.

فلوكان الحدوث علة للاحتياج ، لتأخر عن نفسه بهذه المراتب ] .

أقول : هذه فاثدة أفادها ، لكنها غير متعلقة بالمتن .

(١) أقول: يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المنقدم:

أهو لكونه ممكناً لذاته ، واجباً لغيره ، يتعلق بالغير ؟

أم لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم ؟

فإنه بذلك يتبين فساد ما ذهب إليه الجمهور .

فذكر:

أولاً : أن الأول من هذين المعنيين أعم من الثانى ؛ وذلك لأن الممكن الموجود، وهو الإشارات والتنبهات

أحدهما: واجب الوجود بغيره دائماً ،

والثانى : واجب الوجود بغيره وقتاً ما .

فإِن هذين يُحمل عليهما واجبُ الوجود بغيره ، ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم ، ما لم يمنع شيء من خارج.

الواجب بغيره ، يمكن أن يقسم :

إلى غير مسبوق بالعدم ، وهو الواجب بغيره دائمًا .

و إلى مسبوق بالعدم ، وهو الواجب لغيره .، وقتاً ما .

فإذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم ؛ إلا أن يمنع شيء من خارج المفهوم .

فالواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم ، من حيث المفهوم ، وقد يحمل عليهما معاً ، التعلق بالغير .

وهذه قضية جعلها صغرى قياس ، وكبراه :

أن كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث ؛ فإن ذلك المعنى يكون للأعم أولاً وبالذات : وللأخص بعده وبسببه .

وبيان ذلك : أن ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلا وقد لحق الأعم ، و يمكن أن ياحق الأعم من غير أن يلحق الأخص .

فإذن لوكان لحقوقه للأخص بذاته ، لما كان لاحقاً لغير الأخص .

ولما ثبت ذلك أنتج القياس المذكور:

أن التعلق بالغير ، للواجب بغيره ، أولا و بالذات .

وللمسبوق بالعدم ، ثانياً و بسببه .

يعني بسبب الوجوب بالغير .

ثم أكد ذلك بأن التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم ، وذلك لأنه لو جاز أن لا يكون فى حد نفسه واجباً لغيره ، بل كان واجباً لذاته ؛ مع كونه مسبوقاً بالعدم ، لم يكن له تعلق بالغير .

فقد بان إذن أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .

وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد ، وهو في مفهومه أخص من مفهوم الأول .

والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير.

أى بسبب كونه واجباً بالغير .

و إذا ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائمًا، لا في حال حدوثه فقط ، بل في جميع أوقات وجوده .

فثبت أن هذا التعلق للمفعول كاثن دائمًا ، بخلاف ما ظنه الجمهور .

ثم ذكر أن علة التعلق لوكان أيضاً «كون المفعول مسبوقاً بالعدم » ، على ما ظنوه ، لكان التعلق أيضاً دائماً ؛ لأن هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده ، وليست خاصة بحال حدوثه فقط : حتى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله .

فهذا تقرير ما في الكتاب.

واعترض الفاضل الشارح: على الشيخ فقال:

[ إنه تكلم فيما لا حاجة إليه ، ولم يتكلم فيما إليه حاجة ، وذلك أنه أطنب في الفصل السالف ، في أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث، ولاحاجة إلى ذلك لعدم الحلاف فيه ، ولم يتكلم في :

أن علة الحاجة ، هي الحدوث أم لا ؟

والدائم ، هل يفتقر إلى مؤثر أم لا ؟

وهذا هو محل الخلاف .

ومعنى قوله :

الواجب بالغير ينقسم :

إلى الدائم .

وإلى غير الدائم .

ليس إلا أن الدائم يصبح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر ، والنزاع لم يقع إلا فيه ، وهو مصادرة على المطلوب ] .

أقول : أما قوله : [لا حاجة إلى بيان أن وجود الحادث مفتقر إلى الفاعل ؛ إذ

وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ، ويحمل على مفهوميهما معنى : فإن ذلك المعنى :

للأَّعم ، بذاته أولًا .

لا خلاف فيه ] .

فليس بصحيح ؛ لأن منشأ الخلاف هو أن المفعول في أي شيء يتعلق بفاعله .

فذهب الحكماء إلى أنه يتعلق به في وجوده، سواءكان المتعلق حادثاً ، أو غير حادث.

وذهب الجهور إلى أنه يتعلق به فى حدوثه ، دون وجوده ، كما حكى الشيخ عنهم فى صدر النمط ، واعترف به هذا الفاضل .

وكان من الواجب أن يحقق الحق فى ذلك ، فحقق فى الفصل السالف أنه يتعلق به فى وجوده .

ثم إنه احتاج إلى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ، ما هو ؟ إذ لم يكن الوجود متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ؛ ليظهر من ذلك :

أن التعلق حاصل في جميع أوقات هذا الوجود ؟

أو فى وقت حدوثه فقط ؟

فإن مطلوبه يتم بذلك ، فبينه في هذا الفصل ؛ ولذلك سماه بـ « التكملة » .

ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير ، ظهر أن الواجب بالغير ، سواء كان دائمًا أو غير دائم ، متعلق بالغير في وجوده ، ما دام موجوداً .

وهذا مطلوب الشيخ .

أما البحث عن علة الحاجة:

أهو الإمكان ؟

أم هو الحدوث ؟

فليس بمفيد في هذا الموضع ؛ لأن علة الحاجة :

لوكان هو الحدوث ، وكان المحدَّث محتاجاً في جميع أوقات وجوده ، لم يكن للشيخ ههنا بضار ، كما صرح به آخر الفصل .

ولو كان هو الإمكان ، وكان الممكن غير موجود ، وغير متعلق بالفاعل ، لم يكن بنافع له . فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث .

وللأُخص بعده ثانياً .

لأَن ذلك المعنى لا يلحق الأَخص ، إلا وقد لحق الأَعم ، من غير عكس .

وأما قوله :

[ إنه لم يبين أن الدائم:

هل يفتقر إلى مؤثر ؟

أم لا؟].

فليس بشيء أيضاً ؛ لأنه بين أن الواجب بالغير لا ينافى الدائم ، وأن علة التعلق بالغير ، هي الوجوب بالغير ، فالدائم :

إن كان واجباً بغيره ، كان مفتقراً .

وإلا ، فلا .

وهذا القدركاف بحسب غرضه ههنا .

ثم قال :

[ والتحقيق أن الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي :

لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليًا ، معلولا العلة أزلية ؛ لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول ، لا بهذا الدليل ، بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادراً .

وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار .

فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليًّا:

ينافى افتقاره إلى القادر المحتار .

ولا ينافي افتقاره إن العلة الموجبة .

وإذاكان الأمركذلك ، ظهر أن لا خلاف في هذه المسألة ] .

أقول : هذا صلح من غير تراضي الخصمين ؛ وذلك :

أن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محديًّا ، من غير تعرض لفاعله ؛ فضلا عن أن يكون فاعله مختاراً ، أو غير مختار .

حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده لغيره ، ويمكن له في حد نفسه ؛ لم يكن هذا التعلق .

فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .

ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ، ليس في حال المحدوث فقط. ، فهذا التعلق كان داماً .

ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى المحدث ، وأن محدثه يجب أن يكون مختاراً ؛ لأنه لوكان موجباً لكان العالم قديماً ، وهو باطل بما ذكروه أولا .

فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار؛ بل بنوا الاختيار على الحدوث.

وأما القول : بنفي العلم والمعلول ، فليس بمتفق عليه عندهم ؛ لأن مثبتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً .

وأيضاً ، أصحاب هذا الفاضل ، أعنى الأشاعرة ، يثبتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الأول ، فهم :

بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة .

وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة ، هي علتها .

وهذا شيء إن احترزوا عن التصريح به لفظاً ، فلا محيص لهم عن ذلك المعنى .

فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول، مع اتفاقهم على القول بالحدوث.

وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار ، بل ذهبوا :

إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلى تام في الفاعلية.

وأن الفاعل الأزلى التام في الفاعلية ، يستحيل أن يكون فعله غير أزلى .

ولما كان العالم عندهم فعلا أزليتًا ، أسندوه إلى فاعل أزلى ، تام في الفاعلية .

وذلك في علومهم الطبيعية .

وأيضاً لما كان المبدأ الأول عندهم أزلينًا تامنًا في الفاعلية ،حكموا بكون العالم الذي هو فعله ، أزلينًا .

وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم ، فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط. ، حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل.

### الفصل الرابع

#### تنبيه

(١) الحادث بعد ما لم يكن ، له قبلٌ لم يكن فيه :

ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين ، التي قد يكون بها ما هو قبل . وما هو بعد ، معاً ، في حصول الوجود .

وذلك في علومهم الإلهية .

ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار ؛ بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته ، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ، ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجىء بيانه .

(١) أقول : يريد بيان أن كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات، متصل اتصال المقادير ؛ أعنى الزمان ، إلا أنه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد .

وبيانه: أن الحادث بعد ما لم يكن ، تكون بعديته هذه مضافة إلى قبلية قد زالت ، فله قبل لا يرجد مع البعد ، لا كقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها، التي يوجد القبل والبعد منها معاً ، بل قبل تزول قبليته عند تجدد البعدية .

وليست هذه القبلية هي:

نفس العدم ؛ لأن العدم كما كان قبل ، فقد يصح أن يكون بعد .

ولا نفس الفاعل ، لأنه قد يكون قبل ، ومع ، وبعد .

فإذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم ، فهو غير قار الذات ، وهو متصل فى ذاته ؛ إذ من الجائز أن نفرض متحركاً يقطع مسافة ، يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته، فتكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ، ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث ، قبليات و بعديات متصرمة ، ومتجددة ، مطابقة لأجزاء المسافة والحركة .

بل قبليةُ قَبْلِ لا تشبت مع البَعد . ومثلُ هذا ففيه أيضاً تَجدُّدُ بَعْدِيَّة بعد قبلية باطلة .

فظهر أن هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة .

وقد تبين في النمط الأول أن مثل هذا المتصل لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ .

فإذن ثبت أن كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات ، متصل اتصال المقادير ، وهو المطلوب .

فهذا ما في الكتاب.

واعلم: أن الزمان ظاهر الأنيَّة، خنى الماهية، والشيخ قد نبه على أنيته فى هدا الفصل، وسيشير فى الفصل الذى يليه إلى ماهيته، ولذلك وسم أحد الفصلين بالتنبيه، والآخر بالإشارة.

وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات ، وإنما أوردها ههنا لاحتياجه إليها ، وكونها غير مذكورة فها مضى من الكتاب ه

واعلم: أنه إنما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث ، اوجود القبلية والبعدية الحاصتين به ؛ فإنه هو الشيء الذي ياحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان .ما ؛ وذلك لأن الشيء قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة ، لا لذاته ؛ بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر .

فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان ، وأما لازمان فليست بسبب شيء آخر ، بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها ، لا لشيء آخر .

فإذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ، ولا يصبح تعريف الزمان بهما ؛ لأن تصورهما لا يمكن إلا مع تصور الزمان .

وتمييزهما عن سائر أقسام القبلية والبعدية ، بأنهما اللتان لا يوجدان معا ، ليس أيضاً بتمييز حقيقى ؛ لأن الـ « مع » يجرى مجراهما فى معانيهما المخالفة ، لكن لما كان الزمان معروف الأنية ، لم يلتفت إلى ذلك .

والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان ، إضافتان لا توجدان إلا في العقول ؛ لأن الجزأين من الزمان اللذين تلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معاً ، فكيف توجد الإضافة اللاحقة

وليس تلك القبلية:

هي نفسَ العدم ، فقد يكون العدمُ بعدُ .

بهما ؟ لكن ثبوتهما فى العقل لشىء ، يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان ، مع ذلك الشيء .

ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم ، على وجود زمان يقارنه .

وإذا تقررت هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح :

بأن هذه القبليات لوكانت موجودة فى الخارج ، لكانت القبلية الواحدة ، قبل موجود آخر ، بقبلية أخرى ، ويتسلسل .

وذلك لأن الزمان هو الموجود فى الخارج الذى تلحقه القبلية لذاته ، وتلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه ، فى العقل .

أما نفس القبلية فليست هي من الموجودات المختصة بزمان دون زمان ، لأنها أمر اعتبارى ، يصح تعقله في جميع الأزمنة .

وإن أخذ من حيث يقع فى زمان معين ، كان حكمه حكم سائر الموجودات فى لحوق قبلية أخرى يعتبرها الذهن به ، ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني .

ويندفع أيضاً اعتراضه : بأنهما إضافتان فيجب أن يوجدا معاً ، وقد قيل إنهما لا يوجدان معاً ، هذا خلف .

وذلك لأنهما إضافتان عقليتان ، يجب أن يوجد معروضاً هما فى العقل ، ولا يجب أن يوجدا فى الحارج معاً .

ويندفع أيضاً اعتراضه بأن العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية ، لازم اتصاف المعدوم بالموجود ؛ وذلك لأن العدم المقيد بشيء ما ، يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ، ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به ، من حيث هو معقول .

مُم [له اشتغل بالمعارضة : فقال :

[ سبق ً بعض أجزاء الزمان على بعض ، هو هذا السبق المذكور فى عدم الحادث ووجوده بعينه ، فيلزم من قولكم هذا ، أن يكون لازمان زمان آخر . .] ال :

[. . . والفرق بأن الزمان متقض لذاته ، فلذلك استغنت القبلية والبعدية

ولا ذاتَ الفاعل ، فقد تكون قبلُ ، ومع ، وبعد . فهى شيء آخر لا يزال فيه تجدُّد وتصرُّم على الاتصال .

العارضتان له عن زمان آخر ، ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ؛ ليس بمفيد لوجهين :

الأول: أن أجزاء الزمان:

إن كانت متساوية في الماهية ، استحال تخصيص بعضها بالتقدم ، دون البعض الآخر .

وإن لم تكن ، كان انفصال كل جزء عن الآخر ، بماهيته ، فيكون الزمان غير متصل ؛ بل مركباً من آنات .

الثانى: أن تجويز وجود قبلية وبعدية لايوجدان معاً فى جزأين من الزمان، من غير زمان يغايرهما، يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما ].

#### قال :

[ وأيضا إن قيل في الفرق: إن القول بالقبلية والبعدية:

يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان ، مسبوقاً بجزء آخر .

ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث؛ لأنه ينافى الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث .

أجيب بأن معنى قولنا : اليوم متأخر عن أمس ، ليس هو أنه لم يوجد معه ؛ لأن اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد .

و إن سلمنا أن معنّاه أنه لم يوجد معه ، كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما ، مغايرة لذاتيهما ، فكان المعقول منه ؛ أن اليوم ، ما حصل فى الزمان الذى فيه الأمس ، وحينئذ يعود السؤال .

و إن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه ، بل كان معناه أنه لم يوجد حين كان أمس ، فلفظة « كان » مشعرة بمضى زمان ، وذلك يقتضى أن يكون أيضاً للزمان زمان آخر ٢ .

وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ، لن يتألف من غير منقسات ،

قال :

[ والقول بمعية الزمان للحركة أيضاً يقتضى ــ بمثل هذا البيان ــ وقوع الزمان في زمان آخر ] .

والجواب : أن الزمان ليس له ماهيه غير « اتصال الانقضاء والتجدد » وذلك الاتصال لا يتجزأ إلا في الوهم ، فليس له أجزاء بالفعل ، وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ،

ثم إذا فرض له أجزاء ، فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للأبجزاء ، وتصير الأجزاء بسببهما متقدمة ومتأخرة ، بل تصور عدم الاستقرار الذى هوحقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضه لعدم الاستقرار ، لا لشيء آخر .

هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به .

وأما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار، يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها، فإنما يصير متقدماً ومتأخراً، بتصور عروضهما له .

وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته ، وبين ما ياحقه بسبب غيره .

فإنا إذا قلنا : « اليوم وأمس » ، لم نحتج إلى أن نقول : اليوم متأخر عن أمس ؛ لأن نفس مفهوميها يشتمل على معنى هذا التأخر .

أما إذا قلنا: « العدم الوجود » ، احتجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدماً .

وأما المعية : فمعية ما هو فى الزمان للزمان ، غير المعية بالزمان ، أعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد .

لأن الأولى تقتضى نسبة واحدة ، لشىء غير الزمان إلى الزمان ، وهى معية ذلك الشيء .

والأخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب إليه واحد بالعدد ، وهو زمان ما . ولذلك لا يحتاج فى الأولى إلى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ، ويحتاج فى الثانية إليه .

# الفصل الخامس إشارة

(۱) ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغيّر حال ، وتغير الحال لا يمكن إلا لذى قوة تَغيّر حال ، أعنى الموضوع ؛ فهذا الاتصال إذن متعلة بحركة ومتحرك أعنى بتغير ومتغير ، لا سيا ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع ، وهي الوضعية الدورية .

(١) أقول: يريد بيان ماهية الزمان.

وتقريره: أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما فى الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجدا إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشىء يصح منه التغير ، وهو الموضوع ؛ لأن التغير عرض ، والعرض لا يوجد إلا فى موضوع ؛

فهذا الاتصال إذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ، ومتغير هو جسم يحل التغير فيه . ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة ، يسمى حركة .

فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك.

والبيان المذكور فى الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان ، وكل زمان له أول ، فهو حادث ، فإذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ، ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلاً لا إلى أول .

والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول ، لوجوب تناهى الامتدادات ، ولم سيأتى في النمط السادس .

فإذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع ، وهي الوضعية الدورية . وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه . فهو من مقولة الكم، ومن النوع المتصل . فالزمان كمَّمُ يُنْقَدَّرُ التغير ، أعنى الحركة ، وهذه ماهيته، وعند تبيما ، صرح بتسميته فقال :

[ وهو الزمان ] .

وهذا الاتصال يحتمل التقدير ، فإن «قبلا »قد يكون أبعد ، و «قبلا »قد يكون أبعد ، و «قبلا »قد يكون أقرب ، فهوكم مقدر للتغير . وهذا هو الزمان ،

ثم ذكر تعريفه فقال : [ وهو تكمية الحركة ، لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان ] .

وذلك لأن الحركة :

كمية من جهة المسافة ؛ فإن الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصالها .

وكمية من جهة الزمان ؛ لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان ، وننقص بنقصانه .

وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدماً وضعيًّا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود .

والحركة تتجزأ بتجزئة المسافة ، ويصير بعضها متقدماً ، وبعضها متأخراً ، بإزاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها ؛ إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان ، بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة .

والزمان هو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان .

فهذا بيان ما ذكره ههنا .

وقد قال في الشفاء بهذه العبارة :

[ وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر ، وإنما يوجد فيها المتقدم أبأن يكون منها فى المتقدم من المسافة ، والمتأخر بأن يكون منها فى المتأخر من المسافة ؛ لكنه يتبع ذلك أن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها ، كما يوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معاً .

فيكون للتقدم والتأخر ، للحركة : خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ، ليس من جهة ما هما للمسافة ، ويكونان معدودين بالحركة ؛ فإن الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر ، فتكون الحركة لها عدد، من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر .

ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان.

وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان \*

## الفصل السادس إشارة

(۱) كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلا.

هذا هو العدد أو المقدار .

فالزمان عدد الحركة ، إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر ، لا بالزمان ، بل بالمسافة ، وإلا لكان البيان تحديداً بالدور ] .

هذه عبارته .

وغرضه بيان هذا التحديد الذى ذكره القدماء، وهو غرضى من إيراد هذه النكتة الأخيرة.

(١) أقول: يريد بيان كون كل حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة .

وتقريره : أن ُكل حادث فهو قبل وجوده :

إما ممتنع الوجود .

و إما ممكن الوجود .

والأول محال .

والثانى حق .

فإذن له إمكان وجود ، قبل وجوده .

وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه .

لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه ، كونه غير ممكن في نفسه .

والسبب في كون غير المحال مقدوراً عليه ، هو كونه ممكناً في نفسه .

والشيء لا يكون سبباً لنفسه .

وليس هو قدرة القادر عليه ، وإلا لكان إذا قيل في المحال : إنه غير مقدور عليه : لأنه غير ممكن في نفسه ، فقد قيل : إنه

وأيضاً كونه ممكناً ، أمر له في نفسه .

وكونه مقدوراً عليه ، أمر له بالقياس إلى القادر عليه .

فإذن كونِه ممكناً ، هو أمر مغاير لكونِه مقدوراً عليه .

وهذا الإمكان ليس شيئاً معقولا بنفسه ؛ لأن الإمكان يكون لشيء ، بالقياس إلى وجوده ، كما يقال : البياض يمكن أن يوجد .

أو بالقياس إلى صير ورته شيئاً آخر ، كما يقال : الجسم يمكن أن يصير أبيض .

فإذن هو أمر معقول ، بالقياس إلى شيء آخر ، فهو أمر إضاف .

والأمور الإضافية أعراض .

والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها .

فإذن الحادث يتقدمه إمكان وموضوع .

وذلك الإمكان قوة للموضوع ، بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه ، فهو قوة وجود .

والموضوع :

موضوع بالقياس إلى الإمكان الذي هو عرض فيه .

وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً .

ومادة بالقياس إليه إن كان صورة .

فهذا تقرير ما في الكتاب:

واعلم أن كل إمكان فهو بالقياس إلى وجود .

والوجود :

إما بالعرض ، كوجود الجسم الأبيض .

وإما بالذات ، كوجود البياض .

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض ، فهو يكون للشيء بالقياس إلى

شيء آخر له .

أو بالقياس إلى صير ورته موجوداً آخر . كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض ،

غير مقدور عليه ؛ لأنه غير مقدور عليه ، أو أنه غير ممكن في

أو يوجد له البياض ، أو يقال : الماء يمكن أن يصير هواء ، والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل .

وظاهر أن جميع هذه الإمكانات محتاجة إلى موضوع موجود معها وهو محلها .

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات ، فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده . ولا يخلو :

إما أن يكون ذلك الشيء:

مما يوجد في موضوع .

أو في مادة .

أو مع مادة .

كما يقال: البياض يمكن أن يوجد، أو يكون: وكذلك الصورة والنفس.

وحكم هذا الإمكان فى الاحتياج إلى موضوع ، حكم القسم الأول ، ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء .

وإما أن لا يكون كذلك ؛ بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه ، لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة .

ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثاً ؛ لأنه لو كان محدثاً ، لكان مسبوقاً بإمكان لا محالة ، كما مر .

و إمكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع ؛ إد لا علاقة له بشيء ، فيلزم أن يكون جوهراً قائماً بنفسه ، ولكن الجوهر من حيث ماهيته ، لا يكون مضافاً إلى الغير .

والإمكان مضاف، فلا يكون الإمكان هو حقيقة ذلك الجوهر، و إذ لم يكن حقيقته .

فهو عارض له ، وقد فرض غیر عارض لشی ء .

هذا خلف .

ولما تبين أن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثاً ، فهو :

إن كان موجوداً ، كان دائم الوجود .

و إن لم يكن موجوداً ، كان ممتنع الوجود .

وقد ظهر من ذلك أن الأشياء الحادثة تكون :

# نفسه ؛ لأنه غير ممكن في نفسه. فبيِّن إذن أن هذا الإمكان غير

إما أعراضاً.

أو صوراً.

أو مركبات.

أو نفوساً توجد مع المواد ، و إن لم تكن حالة فيها .

و إمكانات هذه الأشياء تكون قبل وجودها ، ويعبر عنها بالقوة ، فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة ، وهي تختلف بالبعد والقرب ، وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة إلى الفعل .

وإنما يقع اسم الإمكان علبها بالتشكيك .

وأما إمكان الموجودات الممكنة في أنفسها ، فهي أمور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم ، بالقياس إلى وجوداتها .

وكذلك الوجوب والامتناع:

إلا أن الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد .

والموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد في الخارج .

والموصوف بالإمكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها .

وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات في أنفسها .

فهذا ما أردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الإشكالات التي تورد ههنا ، وظهر منها أن قول الفاضل الشارح :

[الشيء قبل وجوده نني صرف ، فلا يصح الحكم عليه بالإمكان].

ثم معارضته ذلك بأنه :

[ موصوف حينئذ بأنه مقدور للقادر ، وذلك يقتضي تمييزه ] .

ثم معارضته للمعارضة :

[ بالممتنعات المتميزة عن الممكنات ، مع كونها نفياً صرفاً ] .

خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية ، والأمور الخارجية .

وأما قوله :

[ أو كان الإمكان موجوداً ، لكان :

### كون القادر عليه قادراً عليه .

واجباً .

أو ممكناً .

والأول : محال ؛ لكونه وصفاً لغيره .

والثانى : محال ؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان إمكان ] .

فالجواب عنه: أن الإمكان في نفسه اعتبار عقلي ، متعلق بشيء خارجي ، فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ، ليس بموجود في الخارج ، هو إمكان ، بل هو إمكان وجود في الخارج ، وتعلقه بذلك الشيء بدل على وجود ذلك الشيء في الخارج ، وهو موضوعه .

ومن حيث كونه قائماً بالعقل ، موجود فى الخارج ، وله إمكان آخر يعتبره العقل ، وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ، كما مر فى التقدم .

لايقال : وجود شيء في العقل ، دون الحارج ، جهل .

لأن الجهل هو وجود صورة فى اللهن ، على أنها صورة لموجود خارجى ، مع عدم المطابقة .

والاعتبارات العقلية لا توجد فى العقل ، على أنها صورة شى ء فى الخارج ، بل على أنها أحكام موجودات فى الخارج .

وأحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج ، من حيث هى أحكام ، بل تكون موجودة من حيث هى محكوم عليها .

وأما قوله :

[ إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالا فيه ، لأن الحادث . قبل وجوده ، يمتنع أن يكون محلا لشيء ، ولا يجوز أن يكون حالا فى غيره ، لأن نعت الشيء لا يكون حاصلا فى غيره ] .

فالجواب : أن إمكان الشيء ، قبل وجوده حال في موضوعه ؛ فإن معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة ، وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه ، وصفة للشيء من حيث هو بالقياس إليه .

فبالاعتبار الأول يكون كعرض فى موضوع .

# وليس شيئاً معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع ، بل هو إضاف ، فيفتقر إلى موضوع .

وبالاعتبار الثانى ، يكون كإضافة المضاف إليه .

ولما لم يمكن وجود مثل هذا الشيء إلا فى غيره ، لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير .

وأما قوله :

[ لما كان الإمكان صفة إضافية ، مستدعية لوجود المتضايفين ، فهو إنما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ، ويازم منه تقدم الوجود على الإمكان ] .

فالحواب: أنه من حيث كونه صفة إضافية ، إنما يتحقق عند ثبوت المتضايةين ، ولكن يكفيه ثبوبهما فى العقل ، ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه فى الحارج ، لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين فى العقل بأمر وجودى فى الحارج ، يستدعى لا محالة موضوعاً موجوداً فى الحارج كما مضى فى التقدم بعينه .

وأما قوله :

[ الحكم بكون الإمكان متعلقاً بموضوع ، أو مادة ، منقوض بالعقول ، والنفوس المفارقة ، وبالهيول ؛ فإنها ممكنة مع أنها غير متعلقة بموضوع ومادة ] .

فابلحواب عنه : ما مر من الفرق بين إمكانين عند تعلقهما بما في الخارج ، وأن إمكان مثل هذه الأشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل.

وهي من حيث ثبوتها في العقل ، موضوع .

والإمكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع .

وهو أيضاً صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كإضافة المضاف إليه .

وأما قوله:

[ لو قيل : الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده أولى ، ولا يصير أولى إلا إذا كان له مادة .

قلنا: المقدمتان ممنوعتان:

أما الصغرى ؛ فلأن الأولوية ، لو حصلت حال الحدوث ، لكان الكلام في

فالتحادث يتقدمه قوة وجود ، وموضوعٌ .

الفصل السابع تنبيه

(١) الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة:

مثل البعدية الزمانية ، والمكانية .

و إنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً ، وذلك إذا كان وجود هذا عن

حصولها ، كالكلام في حدوث الحادث ، وتتسلسل العلل دفعة .

واو حصلت قبل الحدوث ، فوجود الحادث كان موقوفاً :

إما على وجودها .

أو على عدمها .

والأول : يقتضي وجود الحادث معها ، لا بعدها .

والثاني : يقتضي وجود الحادث قبلها ، كما اقتضي بعدها .

وأما الكبرى : فلما مر ] .

فالحواب عنه : أن الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده واجباً ، فضلا عن الآواوية ، وإنما يحدث مع تحقق وجوبه ، غير متأخر عنه ، ولا متقدم عليه . ووجوبه إنما يتحقق بأن يتم استعداد مادته ، أو موضوعه ، لقبوله . وذلك الاستمام يتعلق بشرائط تستجمعها الحركة المتصلة التي لا أول لها ، الموجودة في الجسم الإبداعي ، على ما يشتمل العلم الإلهي على بيانه

(١) أقول: يريد إثبات الحدوث الذاتي للمكنات.

ولماكان تحقيق الحدوث الذاتى مبنيًّا على تحقيق التأخر الذاتى ؛ لأن الحدوث ... وهو كون وجود الشيء متأخراً عن لا وجوده ... ينقسم : آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .

إلى زمانى .

وإلى ذاتى .

لانقسام التأخر إليهما .

قدم الشيخ تحقيق معى التأخر الذاتي على إثبات الحدوث الذاتي .

واعلم أن تأخر الشيء عن غيره، يقال بخمسة معان ، على ما حقق في الفلسفة الأولى:

أحدها: بالزمان.

والثاني : بالمرتبة أوالوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه .

والثالث: بالشرف.

والرابع : بالطبع .

والخامس: بالمعلولية .

والأخيران يشتركان في معنى واحد ، هو التأخر بالذات .

والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحققه، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء .

فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه ، ثم لا يخلو :

إما أن يكون المحتاج إليه ، مع ذلك ، هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج .

أو لا يكون .

والمحتاج : بالاعتبار الأول ، متأخر بالمعلولية ، وهو كمحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد .

وبالاعتبار الثانى متأخر بالطبع ، وهو كالكثير بالقياس إلى الواحد ، وكالمشروط بالقياس إلى الشرط .

والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن التقدم بالعلية فى الزمان ، ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه ؛ إلا أن ارتفاع المعلول يكون تابعاً ومعلولا لارتفاع العلة ، من غبر انعكاس .

وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه ، وبين ذلك الآخر في الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر .

والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود ، من غير انعكاس ؛ فإن المتقدم يمكن أن يوجد لامع المتأخر ، أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدم .

وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع. ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات : والشيخ : استعملهما في «قاطيغورياس الشفاء» كذلك ، وذلك أنه قال ؛ عند ذكر التقدم بالعلية :

[ وإن كان يقال: المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية ، والذات ] . أما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخراً بالذات .

والدليل عليه: أنه مثل له بحركة المفتاح واليد، وهو تأخر بالمعلمواية الذى هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحاً على القسم الآخر، وهو تأخر ما، للشيء بحسب غيره، عما له بحسب ذاته، وهو تأخر بالطبع، لا بالمعلمولية.

وهذا التأخر – أعنى الداتى ، بالمعنى المشترك – هو تأخر حقيقى ، وما سواه فليس بحقيقى ؛ لأن المتأخر بالزمان ، أو بالمرتبة والوضع ، أو بالشرف ، يمكن أن يصير بالفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره ، هو أمر عارض لذاته . وأما المتأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره هو ذاته لا غيره ؛ ولهذا خصه الشيخ بأنه الذى يكون باستحقاق الوجود .

واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية .

والمتأخر بالطبع لا يجب أن يكون فى الزمان ، مع المتقدم ، بل يمكن أن يكون ، و يمكن أن لا يكون ؛ ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما ، بالإمكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب ، وهو قوله :

[ وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً ] .

وقوله :

[ وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود الآخر ليس عده ، فما استنحق

وهذا مثل ما تقول: حركت يدى فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدى، أو ثم

هذا الوجود ، إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .

وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا مارًا على الآخر ] .

هو بيان التأخر بالذات ، بتقريره فى بعض أقسامه .

ومعناه أن هذا التأخر يكون إذا كان وجود هذا؛ يعنى المتأخر ــــ كالمعلول مثلا ـــ عن آخر، يعنى المتقدم ــــ كالعلمة مثلاً ـــ و وجود المتقدم ليس عن المتأخر، فما استحق المتأخر الوجود، وصل إليه الحصول من علته، إن كان له علمة.

وأما المتقدم ، فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته فى الوجود ، بل يصل إليه الوجود ، لا عن المتأخر ، وليس يصل إلى المتأخر من تلك العلمة إلا مارًا على المتقدم . وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد :

[ أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده ، والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ، ووجودها ].

ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ هذا الكتاب.

وقوله :

[ وهذا مثل ما تقول : حركت يدى فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، و ولا تقول : تحرك المفتاح ، أو ثم تحركت يدى ؛ وإن كانا معاً فى الزمان ، فهذه بعدية بالذات ] .

إيراد المثال ؛ للتقدم الذاتي ، ومعناه واضح .

واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية ، فقال :

[ إن كان المراد من تقدم العلة على المعلول ، كونها مؤثرة فيه ، كان معنى قولنا : العلة متقدمة على المعلول ، هو أن المؤثر فى الشيء . مؤثر فيه ، وهذا تكرار خال عن الفائدة .

وإن كان المراد شيئاً آخر ، فلا بد من إفادة تصوره ] .

تحركت يدى . وإن كانا معاً في الزمان . فهذه بعدية بالذات . (٢) ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته ، متخلياً عن غيره ، قبل حاله من غيره ، قبل بالذات .

وجعل قول الشيخ :

[ الوجود لا يصل إلى المعلول إلا مارًّا على العلة ] بياناً لذلك ، ونسبه إلى المجاز .

وجعل التمثيل [ بحركة اليد والمفتاح ] .

بياناً آخر غيره ، ونسبه إلى الركاكة . \*

وأقول: تقدم الشيء الذي منه الوجود، على الشيء الذي له الوجود، في الوجود، معلوم بيديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه، ولا إثباته، بل الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدم الزماني، فإن الجمهور يظنون أن وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم.

(٢) أقول: لما فرغ من بيان معنى التأخر الذاتى شرع فى المقصود، وهو إثبات الحدوث الذاتى للمكنات.

وتقريره : أن حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره ، إنما يكون قبل حاله بحسب غيره ، قبلية بالذات .

لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته ، يستلزم ارتفاع ذاته ؛ وذلك يقتضى ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير .

وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات .

والموجود عن الغير الممكن بالذات ؛ لو انفرد عن الغير ، لاستحق العدم بحسب الحارج .

وأما بحسب العقل فلا يستحق العدم ولا الوجود ؛ لأن وجوده إنما يكون له ، باعتبار وجود علته ، وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته ، وكلاهما مغايران له .

وهذه الحال ، أعنى التجرد عن الاعتبارات ، لا تكون إلا في العقل ، فالحال التي تكون له متجرداً عن الغير :

إما العدم.

وكل موجود عن غيره ، يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ، بل إنما يكون له الوجود عن غيره .

وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم .

وأما وجوده ، فهو حال له بحسب الغير .

فإذن وجوده مسبوق:

إما بعدمه .

أو بلا وجوده .

وهذا هو الحدوث الذاتي .

قال الفاضل الشارح:

[ الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ، ولا يلزم منه أنه يستحق اللا وجود ؛ فإن المستحق للا وجود هو الممتنع .

فإذن وجوده مسبوق ، بلا استحقاق الوجود ، لا بالعدم ، أو باللاوجود ] .

#### ثم قال :

[ فنى قول الشيخ : إنه يستحق العدم لو انفرد ، أولا يكون له وجود ، لو انفرد، مغالطة ، لأنه : إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هى هى ، فهو فى هذه الحالة لا يستحق العدم أو اللا وجود ، وإلا لكان ممتنعاً ، لا ممكناً . وإن أراد به اعتبار ذاته مع عدم علته ، فلا يكون الانفراد انفراداً ] .

والجواب عنه : أن الماهية المجردة عن الاعتبارات ، لا ثبوت لها فى الخارج ، فهى وإن كانت باعتبار العقل لا تخلو ، من أن تعتبر :

إما مع وجود الغير .

أو مع عدمه .

أو لا تعتبر مع أحدهما .

لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الآخرين فرق ؛ لأنها إن لم تكن مع وجود الغير ، لم تكن أصلا .

فإذن انفرادها هو لاكونها ، وهذا معنى استحقاق العدم .

فإذن لا يكون له وجود ، قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث الذاتى \*

## الفصل الثامن تنبيه

(۱) وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هي على الحال التي بها تكون علة ،من طبيعة ،أو إرادة ، أو غير ذلك أيضاً ، من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها ملخل في تتميم كون العلة علة بالفعل .

مثل الآلة : حاجة النجار إلى القدوم .'

وأما باعتبار العقل ؛ فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معاً ، وافظة :

فى قول الشيخ : [ أو لا يكون له وجود لو انفرد ] .

ليست بمعنى العدول ، حتى يكون معناها أنه يثبت له أن لا يكون له الوجود ؛ بل هي بمعنى السلب ؛ فإن الفعل لا يعطف على الاسم .

وتقدير الكلام:

كل موجود عن غيره ، فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته .

وتقدير النتيجة :

أن تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود ، يكون لها قبل وجودها بالمذات .

(١) أقول: يريد أن ينبه على أن المعلولات لا تتخلف عن علمها التامة .

فذكر أن وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه فى عليتها بالفعل ، كما مضى . أُو المادة : حاجة النجار إلى الخشب .

أو المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر .

أُو الوقت : حاجة الآدمِي إِلَى الصيف.

ثم أشار إلى بعض تلك الأمور ، وقسمها :

إلى ما لا يخرج عن ذات العلة ، وإلى ما يخرج .

والأول : كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور : والإرادة المقتضية لها مع الشعور ؛ فإن علم ها تين الحركتين لا تتحصل موجودة، إلا بأحدهما .

وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لجركة غير طبيعية ولا إرادية .

والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل .

وقوله : [ أو غير ذلك ] .

إشارة إلى القسم الثانى ، أعنى ما يخرج عن ذات العلة ، مما له مدخل فى تتميم عليتها بالفعل . فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن تشتمل عليها قسمة ، وهى أن يقال : تلك الأمور تكون :

إما وجودية .

وإما عدمية .

والوجودية تكون :

إما شيئاً ينضاف إلى العلة لتتمكن من العلية .

أو شيئاً لا ينضاف إليها .

والأول :

إما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة .

وإما شيء لا يتوسط .

وهو إما ذات ينضاف إليها ، كالمعاون .

أو وصف لها ، كالداعي .

والشيء الذي لا ينضاف إليها:

إما محل لفعلها كالمادة .

أو الداعي : حاجة الآتكل إلى الجوع .

أو زوال المانع : حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن .

وإِما لَيْسَ بمحل لَفَعَلُهَا ؛ كَالْزُمَانَ ، والعَدَمَيَة ، كَزُوالُ المَانَعِ .

قوله: [ في الوقت : حاجة الأدكى إلى الصيف].

أى حاجة متخذ الأديم ، وهو منسوب إلى جمع الأديم ، والأديم يجمع على أدّم ، كافيق وأفكّ ، وهو الجلدالذي لم تم دباغته ، ويجمع أيضاً على آدِّ مــَة ، كرغيف وأرغفة .

فالمنسوب إليه ، إما :

أَدَ مَرِيٌ ، بفتح الألف والدال .

أو آدمى ، بمد الألف وكسر الدال .

والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة ، لا في كون العلمة علمة بالفعل .

والداعى ، غير الإرادة ؛ فإن الفاعل بالإرادة ، قد يكون له داع ، وقد لا يكون ،

فيتُحدث ، وهو في جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة .

والدُّجْن في قوله: [حاجة الغسال إلى زوال الدُّجْن].

هو إلباس الغيم السهاء ، وهو ضد الصحو .

وعلى : [زوالُ المانع].

اعترض الفاضل الشارح:

بأنه قيد عدى ، والعدم لا يكون جزءً من العلة الموجودة .

والجواب: أن الشيخ لم يقل:

إن هذه الأمور أجزاء العلة .

بِل ذكر:

أنها مما له مدخل فى تتميم عليتها . وصيرورتها علة بالفعل .

ولا شك أن العلة مع ما يمنعها من التأثير لا تكون علة بالفعل.

واعلم أن الأمر العدمى ، ليس عدماً صرفاً ، بل هو عدم مقيد بوجود شيء ؛ وهو ، من حيث هوكذلك ، أمر ثابت فى العقل ، فيصبح أن يكون علة لما هو مثله ، كما يقال ؛ عدم العلة ، علة العدم .

ويصح أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق ، ويصير جزءاً من المفهوم من علته العامة ، إذاكان ذلك المفهوم مركباً فى العقل . (٢) وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل ، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة ، أو لم تكن موجودة أصلا .

(٣) فإذا لم يكن شيء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجودًا ، ولكنه ليس لذاته علمة ، توقف وجود المعلول على وجود المحالة المذكورة .

فإذا وجدت – كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك – وجب وجود المعلول .

وإِن لم توجد ، وجب عدمه .

وأيهما فرض أبدا ، كان ما بإزائه أبدًا ، أو وقتاً ما ، كان وقتاً ما .

(٤) وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء ، وله

معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمدا .

<sup>(</sup>٢) أقول: لما ذكر الأمور التي تتم بها علية العلة ، وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ، ذكر أن عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة :

إما عدم حال من الأحوال المعتبرة في العلية بالفعل ، وحدها .

وإما عدم ذات العلة مطلقاً .

<sup>(</sup>٣) أقول: أى إذا كان الفاعل موجوداً ، ولا مانع ، ولم يكن هو لذاته علة تامة ؛ بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة ، فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة ، فإذا وجدت ، وجب وجود المعلول ؛ لأنه لم يتوقف إلاّ عليها .

وإن لم توجد وجب عدمه ؛ لأنه توقف على شيء لم يوجد .

وأى الأمرين فرض أبدآ ، أو وقتاً ما دون وقت ، كان ما بإزائه مثله .

<sup>(</sup>٤) أقول: أي إذا جاز أن تكون علة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر ، وهي

فإن لم يسم هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى .

متشابهة الحال فى كل شىء ، لا يتجدد لها حال ، ولا يزول عنها حال ، ولها معلول ، لم يبعد أن يجب عنها دائماً .

وإنما قال: [لم يبعد].

وإنكان من الواجب أن يقول ; [ وجب أن يجب عنه سرمدا ] .

لأن مقصوده ههنا إزالة الاستبعاد؛ فإن الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود .

وأيضاً القطع بوجود علة هذا شأنها ، مبنى علىأن العلة الأولى يمتنع أن يكون لها صفة أوحال يجوز أن تتغير ، وذلك مما لم يسبق إليه إشارة بعد .

فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز ، وإزالة الاستبعاد .

وإنما عبر عن « الدوام ، ههنا به السرمد ، ؛ لأن الاصطلاح :

كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات إلى بعض ، في امتداد الوجود .

فقد وقع على إطلاق الدهر ، على النسبة التي تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة .

والسرمد على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض.

ثم أوماً إلى أن مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا ؛ فإن لم تطلق لفظة ( المفعول ) عليه ، بسبب أن لم يتقدم عليه عدم بالزمان ، فلا مضايقة في وضع الأسامى ، بعد ظهور المعنى .

فظهر من ذلك أن المفعول أعم من المحدّث .

## الفصل التاسع تنبيه

- (١) الإِبداع هو أَن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان .
  - (٢). وما يتقدمه عدم زماني ، لم يستغن عن متوسط .
    - (٣) والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث .

(١) أقول : هذا تفسير لفظة «الإبداع» بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور.

( Y ) أقول : وهذا تذكار لما سلف ، وهو أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة .

والغرض منه عكس نقيضه ، وهو أن كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان ، لم يكن مسبوقاً بعدم .

ويتبين من انضياف تفسير « الإبداع » إليه ، أن « الإبداع » هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، من غير أن يسبقه عدم ، سبقاً زمانيًا .

وعند هذا يظهر أن « الصنع » و « الإبداع » يتقابلان ، على ما استعملهما فى صدر النمط .

(٣) أقول : التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادى . والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني .

وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه .

والإبداع أقدم منهما ؛ لأن:

المادة ، لا يمكن أن تحصل بالتكوين .

والزمان ، لا يمكن أن بحصل بالإحداث.

لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى ، وزمان آخر .

# النصل العاشر تنبيه وإشارة

(١) كلشىء لم يكن شم كان ، فبيِّن في العقل الأول ، أن ترجُّح أحد طرف إمكانه ، صار أولى بشيء وبسبب ، وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البيِّن ، ويفزع إلى ضروب من البيان .

فإذن « التكوين » و « الإحداث » مرتبان على « الإبداع » ، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى ، فهو أعلى مرتبة منهما .

وليس في هذا البيان موضع خطابة ، كما ذهب إليه الفاضل الشارح .

(١) أقول : المحدَّث لا يكون واجباً ، فهو ممكن ، والممكن يفتقر في ترجيح أحد طرفي وجوده وعدمه ، على الآخر ، إلى علمة مرجحة لذلك الطرف .

وهذا حكم أولى"، وإنكان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه، ويفزع إلى ضروب من البيان، كما يفزع إلى التمثيل بكفتى الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن تترجيح إحداهما على الأخرى، من غير شيء آخر ينضاف إليها؛ وإلى غير ذلك مما يجرى مجراه، ويذكر في هذا الموضع.

ثم إن صدور الممكن المعلول ؛ مع ذلك الترجيح ، عن تلك العلة :

إما أن يكون واجباً .

أو لا يكون ، بل يكون ممكناً ؛ إذ لا وجه لأن يكون ممتنعاً ، مع فرض وقوعه .

و إن كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعاً ، أي جديداً ، أو حديثاً ، ولا يقف ؛ بل يؤدي إلى الافتقار بعد كل سبب ، إلى سبب آخر ، لا إلى نهاية .

ويلزم منه أيضاً أن لا يكون ما فرض سبباً ، بسبب ، وهو محال .

فإذن صدور المعلول ، مع العرجيح ، عن السبب الأول ، واجب ، وهو المطلوب . وظهر من ذلك أن العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها ، لم يوجد المعلول، وأيضاً أن العلة وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء .

إِما أَن يقع ، وقد وجب عن السبب .

أو بعدُ لم يجب ، بل هو فى حد الإمكان عنه ؛ إذ لا وجه للامتناع عنه ، فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعاً ، ولا يقف .

فالحق أنه يجب عنه .

# الفصل الحادى عشر تنبيه

(۱) مفهوم أن علة ما، بحيث يجب عنها (۱) غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ب

الأولى ، كما كانت واجبة لذاتها ، كانت واجبة فى عليتها ، وإنما وسم الفصل بـ « التنبيه والإشارة » معا ، لاشتماله :

على حكم أولى ، وهو احتياج الممكن فى وجوده إلى سبب ، وهذا الحكم مع أوليته مشهور لم ينازع فيه أحد .

وعلى حكم قريب من الوضوح ، وهو كون السبب فى سببيته واجباً ، وهذا بما نازع فيه قوم من المتكلمين ؛ فإنهم حكموا بأن الفاعل المختار ؛ إنما يصدر الفعل عنه ، على سبيل الصحة ، لا على سبيل الوجوب .

(۱) أقول: يريد بيان أن الواحد الحقيقى ، لا يرجب ، من حيث هو واحد ، إلا شيئاً واحداً بالعدد ، وكأن هذا الحكم قريب من الوضوح ؛ ولذلك وسم الفصل بالتنبيه. وإنما كثرت مدافعة الناس إياه ، لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية . وتقريره : أن يقال : مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه (۱) غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه (س) . الإشارات والتنبهات وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان ، فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم ، مختلفتى الحقيقة .

أى عليته لأحدهما ، غير عليته للآخر .

وتغاير المفهومين ، يدل على تغاير حقيقتيهما .

فإذن ، المفروض ليس شيئاً واحداً ، بل هو شيئان ، أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين ، وقد فرضناه واحداً .

هذا خلف .

وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعيى ، ولزيادة الوضوح قال :

[ وذانك الشيئان :

إما أن يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد .

أو من لوازمه .

فإن كانا من لوازمه ، عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف .

فهما إذن من مقوماته ] .

وفى بعض النسخ بزيادة ، [ أو بالتفريق ] .

بعد قوله : [ فإما أن يكونا من مقوماته . أو من لوازمه ] .

والمراد منه أن يكون . أحدهما من مقوماته .

والآخر من لوازمه .

وحينئد لا تكون حيثية استلزام ذلك اللازم ، هي بعينها حيثية ذلك المقوم .

ويلزم منه أن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ، وإلا عاد الكلام .

وعلى الحملة ، مع جميع التقديرات ، يلزم منه تركب :

إما في ماهية ذلك الشيء.

أو لأنه موجود بعدكونه شيئاً ما .

أو بعد وجوده بتفريق له .

والأول : كما في الجسم ، بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصورة .

والثانى : كما فى العقلُ الأول بحسب التكثّر الذى يلزمه عند وجوده ، بسبب تغاير ماهيته ووجوده .

فإما أن يكونا من مقوماته.

أو من لوازمه .

أو بالتفيريق .

والثالث : كما فى الشيء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته .

فإذن كل ما يلزم عنه اثنان معاً ، ليس أحدهما بتوسط ، فهو منقسم الحقيقة .

واشترط أن لا يكون أحدهما بتوسط ؛ لأن الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقي ، ولكن البعض بتوسط البعض .

وإنما قال : [ فهو منقسم الحقيقة ] .

ولم يقل: [منقسم الماهية].

لأن الماهية قد تكون بسيطة ، والتكثر يلزمها :

إما للوجود .

أو لما يعرض بعد الوچود .

کما مر .

وعارض الفاضل الشارح ذلك:

[ بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة ، كقولنا هذا الشيء:

ليس بحيجر .

وليس بشجر .

وقد يوصف بأشياء كثيرة ، كقولنا:

هذا الرجل قائم .

وقاعد .

وقد يقبل أشياء كثيرة ، كالجوهر :

للسواد .

والحركة .

ولا شك:

فإن فرضتا من لوازمه ، عاد الطلب جَذَعاً ، فتنتهى إلى حيثيتين من مقومات العلة ، مختلفتين .

أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه.

واتصافه بتلك الأشياء .

وقبوله لتلك الأشياء .

مختلفة ، ويعود التقسيم المدكور حتى يلزم :

أن يكون الواحد ، لا يسلب عنه إلا واحد .

ولا يوصف إلا بواحد .

ولا يقبل إلا واحداً ] .

والجواب عنه: أن سلب الشيء من الشيء.

واتصاف الشيء بالشيء.

وقبول الشيء للشيء .

أمور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير ، فإنها لا تلزم الشيء الواحد ، من حيث هو واحد ، بل تستدعى وجود أشياء فوق واحدة ، تتقدمها ، حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء ، باعتبارات مختلفة .

وصدور الأشياء الكثيرة ، عن الأشياء الكثيرة ، ليس بمحال .

وبيانه: أن السلب يفتقر إلى ثبوت:

مسلوب .

ومسلوب عنه .

يتقدمانه ، ولا يكنى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط . وكذلك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت : موصوف .

وصفة .

إما للماهية وإما لأنه موجود .

والقابلية إلى:

قابل.

ومقبول .

أو إلى :

قابل.

وشيء يوجد المقبول فيه .

واختلاف المقبول ؛ كالسواد والحركة ، يفتقر إلى :

اختلاف حال القابل.

فإن الجسم : يقبل السواد ، من حيث ينفعل عن غيره .

ويقبل الحركة ؛ من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها .

وأما صدور الشيء عن الشيء ، فأمر يكني في تحقيقه فرض شيء واحد هو العلة ،

وإلا لا متنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد .

لا يقال : الصدور أيضاً لا يتحقق ، إلا بعد تحقق :

شيء يصدر عنه .

وشيء صادر .

لأنا نقول : الصدور يقع على معنيين .

أحدهما : أمر إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً ، وكلامنا ليس فيه .

والثانى : كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول .

وهو بهذا المعنى متقدم :

على المعلول .

ثم على الإضافة العارضة لهما .

وكلامنا فيه : وهو أمر واحد ، إن كان المعلول واحداً .

وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها ، إن كانت العلة علة لذاتها .

و إِمَا بالتَّفُريق .

فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط. الآخر ، فهو منقسم الحقيقة .

# الفصل الثانى عشر أوهام وتنبيهات

(۱) قال قوم: إن هذا الشيء المحسوس ، موجود لذاته ، واجب لنفسه .

وقد يكون حالة تعرض لها ، إن كانت علة لا لذاتها ، بل بحسب حالة أخرى .

أما إذا كان المعلول فوق واحد ، فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً ، ويلزم منه التكثر في ذات العلمة ، كما مر .

(١) أقول : يريد بيان مذاهب الناس فى وجوب أعيان الموجودات ، وإمكانها ، وقدمها ، وحدوثها .

وأن ينبه على ما هو الحق عنده منها .

وأول اختلافهم : في الشيء الغني عن المؤثر ، الذي هو موجود لنفسه ، واجب لذاته :

أهو واحد؟

أم أكثر من واحد ؟

والقائلون : بأنه أكثر من واحد ، افترقوا :

إلى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة .

وإلى قائلين بأنه غىر ذلك .

والفرقة الأولى زعمت : أن الأفلاك والكواكب بأشكالها وهيئاتها ، ونضدها ، والعناصر بكلياتها ؛ واجبة قديمة .

وأن الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات ، وما يتبعها ، لا غير .

لكذك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً .

وتلوت قوله تعالى:

« لا أُحِبُّ الآفِلِينَ »

فَإِنَّ الْهُوِى ۚ فَى حَظَيْرَةَ الْإِمْكَانَ ، أُفُولَ مَا .

وقال آخرون : بل هذا الموجود المنحسوس معلول .

ثم افترقوا:

والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر ، من شرط واجب الوجود :

وهو أنه واحد غير محتاج في قوامه إلى شيء ، وغير منقسم بحسب الحد والماهية .

ولا بحسب المعنى والقوام .

ولا بحسب الكمية إلى أجزاء ، ولا إلى جزتيات .

ولا إلى ماهية و وجود .

وأن جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن .

ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك ، مبادئ بأنفسها .

غنية عن غيرها بقوله تعالى: [ لا أحيبُ الآفيلين] .

فى قصة إبراهيم عليه السلام ، حكاية عنه ، حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب . لأفولها ؛ فإن الإمكان أفول ما .

وأما الفرفة الثانية القائلة : بأن هذه المحسوسات ليست بواجبة ، فقد افترقوا :

إلى قائلين بأن مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة .

وإلى قائلين بأنها ليست بواجبة .

أما القائلون بأنها واجبة :

فنهم من ذهب إلى أنها هيولي مجردة عن الصورة ، ككثير من القدماء .

ومنهم من ذهب إلى أنها أجزاء ، هي أجسام :

فمنهم من زعم : أن أصله وطينته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة .

فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين .

وأنت خبير باستحالة ذلك .

ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين ، أو لعدة أشياء . وجعل غير ذلك من ذلك .

إما متفقة بالنوع ، مختلفة بالأشكال ، وهم أصحاب ديمقراطيس .

وإما مختلفة بالنوع ، وهم أصحاب الخلط .'

ومنهم من ذهب إلى أنها عنصر واحد ، هو:

ماء.

أو بخار .

أو هواء .

أو غير ذلك .

ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كاثنة من تلك المادة ، حادثة معلولة ، وأثبتوا علة مغايرة لها :

إما واجبة واحدة .

أو فوق واحدة .

أما القائلون ؛ بأنها واحدة ، فهم بعض القائلين بالهيولي المجردة ، وجميع من قال بالأجزاء ، أو بالعنصر الواحد .

وأما القائلون بأنها فوق واحدة ، فهم من جملة القائلين بالهيولي المجردة ، وهم الحرنانيون الدين قالوا : إن المبادئ خمسة :

هيولي . وزمان . وخلاء . ونفس . وإله .

وأما الْقائلون بأن المادة ، ليست بواجبة ، وأن الواجب أكثر من واحد ، فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين :

وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم .

(۲) ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ، ثم افترقوا : فقال فريق منهم : إنه لم يزل ، ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتدأً وأراد وجود شيء عنه .

خىر .

وشر.

يعبرون عنهما:

تارة بر يزدان ﴾ و ﴿ اهرمن ﴾ .

وتارة بـ ﴿ النور ﴾ و ﴿ الظلمة ﴾ .

والشيخ رد على جميعهم : بتذكر البرهان على أن واجب الوجود واحد .

(٢) أقول: لما فرغ من ذكر أقوال القائلين بأن الواجب أكثر من واحد، شرع في أقوال القائلين بأنه واحد، وهم بعد اتفاقهم على ذلك، افترقوا فرقتين:

فذهبت إحداهما : إلى أن ما عداه مسبوق بالعدم سبقاً زمانيًا ، وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين .

والثانية : إلى أن بعض ما عداه ، غير مسبوق بالعدم ، إلا سبقاً بالذات ، وهم جمهور الحكماء .

فقالت الفرقة الأولى : [ن واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ، ثم ابتدأ وأوجد العالم بإرادته .

واحتجوا على ذلك : بأن الحال لو لم يكن كذلك ، للزم القول بحوادث لا أول لها ، كما ذهبت إليه الحكماء ، وهو باطل لأمور :

منها : وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منها موجود ,

فإذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود .

والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي .

وإن لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معاً في الوجود ، فإنها في حكم ذلك عقلا ،

ولولا هذا ، لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وُجد ، فالكل وُجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة ، كلية منحصرة فى الوجود .

قالوا: وذلك محال.

وإن تكن كلية حاصرة لأَجزائها معاً ، فإنها في حكم ذلك . وكيف يمكنأن تكون حال من هذه الأَحوال ، تُوصَفُ بـأَنها

بناء على أن الحكم على كل واحد ، هو الحكم على كل الآحاد .

والشيخ : أشار إلى هذه الحجة بقوله :

[ موجودة بالفعل . . . إلى قوله : فإنها في حكم ذلك ] .

ومنها: امتناع وجود كل واحد من الحوادث؛ لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة، والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضى.

وأشار إلى هذه الحجة بقوله :

[ وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال . . . .

إلى قوله : فينقطع إليها ما لا نهاية له ] .

ومنها : وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ، وما لا يتناهى يمتنع أن يزيد أو ينقص .

وإلى هذه الحجة أشار: بقوله:

[ ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟ ] .

ثم إن هذه الفرقة إذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذى حدث فيه ، دون سائر الأوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى ، قبله ، أو بعده ، افترقوا بحسب الأقوال الممكنة فيه :

لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فينقطع إليها ما لا نهاية له ؟

ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأَحوال . وكيف يزدد عدد ما لا نهاية له ؟

ومن هؤلاء من قال : إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده.

إلى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين :

إما لذات ذلك الوقت.

أو للفاعل .

أو لشّنيء غيرهما .

وإلى قائل بنبي التخصص .

وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير .

فإذن الفرقة المذكورة افترقوا إلى ثلاث فرق :

فرقة : اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث ، ويوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل .

وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ، ومن يجرى مجراهم .

و هؤلاء إنما يقواون بتخصيصه على سبيل الأولوية ، دون الوجوب ، ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم .

وفرقة : قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً ؛ لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت .

وهو قول ، أبى القاسم البلخي ، وهو المعروف بالكعبي ، ومن تبعه منهم .

وفرقة : لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل ، بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ، ولا بشيء آخر غير الفاعل ، وهو لا يسأل عما يفعل .

أو اعترفوا بالتخصص ، وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل ؛ بل ذهبوا إلى أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه للأعلى الآخر من غير مخصص ، وتمثلوا في ذلك

ومنهم من قال : لا يمكن وجوده إلا حين وجد .

ومنهم من قال : لا يتعلق وجوده بحين ، ولا بشيء آخر ، بل بالفاعل . ولا يسأل عما فعل ، أو لم يفعل .

فهؤلاء هؤلاء .

(٣) وبإِزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأَول ، يقولون: إِن واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأَولية .

بعطشان يحضره الماء فى إناءين متساويين بالنسبة إليه من كل الوجوه ؛ فإنه يختار أحدهما لا محالة .

وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة .

وهم أصحاب أبى الحبسن الأشعرى، ومن يحذو حذوه ، وغيرهم من المتكلمين المتأخرين. وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله :

[ ومن هؤلاء من قال . . . إلى قوله : ولا يسأل عما فعل ، أولم يفعل ] .

وختم أقوال المتكلمين بقوله : [ فهؤلاء هؤلاء ] .

(٣) أقول: لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين ، شرع فى مذاهب الحكماء وبدأ
 بأنهم يقولون :

[ إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود فى جميع صفاته ، وأحواله الأولية ] . لأن ذلك يقتضى قدم الفعل من جانب الفاعل ؛ فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له ، وجب أن يكون فاعلا دائما .

أما إن كانت فاعليته ممكنة ، احتاج فى فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه . وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك .

وأراد : [ بالأحوال الأولية ] .

الأحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ، ككونه قادرًا ، وعالمًا ، وفاعلا .

وإنه لم يتميز في العدم الصريح حالُ الأولى فيها به أن لايُوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً ؛ وحالٌ بخلافها .

(٤) ولا يجوزأن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً ، وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك بلا تجدد حال .

[العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية ، أولى بالقياس إليه .

أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى تصير فيها فاعليته أولى به ، أو صدور الفعل أولى بالفعل ] .

وغرضه من ذلك : الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح ؛ لأن يفعل فيه ، من الباقية .

(٤) أقول: لما كان الفاعل المختار عندالمتكلمين هو اللى تتساوى مقدوراته بالقياس إليه ، من حيث هو قادر ، احتاجوا إلى إثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره، فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف .

وهي متجددة عند بعض المعتزلة .

وقديمة عند الأشاعرة .

وغير زائدة على علمه عند الكعبي .

فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة المتجددة أولا ، بأنها لا بد وأن تتبع أمراً متجدداً يقتضى إيثار أحد المقدورات :

كشوق ما .

ويقابلها الأحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ، ككونه ، أولاً ، وآخراً ، وظاهراً ، و باطناً .

وهى لا تكون واجبة لذاته ، بل عند وجود غيره ، ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل ، فأشار إلى أن :

وكيف تسنح إرادة لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال ما مهد له التجدد ، فيتجدد .

وإذا لم يكن تجدد ،كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالاواحدة مستمرة على نهيج واحد ، سواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر

أو ميل إليه .

وهو الداعي ، وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور ، دون ما عداه ، جزافاً .

وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق.

والحزاف : لفظة معرّبة ، معناها الأخذ بكثرة من غير تقدير .

وقد تطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقاً تحيليًّا، من غير أن يقتضيه:

فكر ،كالرياضة .

أو طبيعة ،كالتنفس .

أو مزاج ، كىحركات المرضى .

أو عادة ،كاللعب باللحية مثلا .

وهو باعتبار من الفاعل ؛ كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية .

والشيخ : أطلقه ههنا على الفعل الذى تتعلق الإرادة به . للشعور به فقط ، من غير استحقاق أو اختصاص .

ثم إن الشيخ : جعل الحكم أعم مما فيه التنازع ، للاستظهار ، فقال :

[ وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال ] .

أى لا يجوز أن يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الإطلاق ، سواءكان طبيعة ، أو إرادة ، أو قسراً من غير تجدد .

وأبطل ذلك بأن حال الشيء المتجدد ، إنما تكون كحال الفعل المتجدد ، الذي كلامنا فيه .

وكما يحتاج الفعل إلى ذلك الشيء فى تجدده ، فكذلك يحتاج ذلك الشيء إلى تجدد أمر آخر ، ويتسلسل :

إما دفعة ، وهو باطل .

زال ، مثلا كحسن من الفعل وقت ما تيسر ، أو وقت معين ، أو عير ذلك مما عُدَّ .

وكقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق أو غير ذلك كان فزال .

و إما شيئاً بعد شيء ، وهو القول بحوادث لا أولها .

ثم أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة ، وبأن الإرادة غير زائدة على العلم بقوله : [ وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالا واحدة مستمرة ، على نهج واحد ] .

وذلك يقتضي :

إما لا صدور الفعل عن الفاعل أصلا .

و إما صدوره فى جميع أوقات وجوده .

واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالإرادة المتجددة ، لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل أصلا ، مع قولهم :

إما بكون بعض الأوقات أصلح للصدور .

وإما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت .

فلما فرغ الشيخ من :

إبطال القول بتجدد شيء.

وإبطال القول بأن لا يتجدد شيء .

أشار إلى أن هذين القولين أيضاً ، قول بتعجدد ، فقال :

[ سواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، كحسن من الفعل وقت ما تيسر] .

يعنى القول بصلوح بعض الأوقات . [ أو معين] .

يعني صيرورة الفعل متأتياً ، بعدكونه ممتنعاً . [ أو غير ذلك ٢ .

مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم . [ أو جعلته لأمر زال كقبح كان فزال ] .

عند الوقت الصالح . [ أو امتناع ] .

(٥) قالوا: فإن كان الداعى إلى تعطيل واجب الوجود ، عن إفاضة الخير والجود ، هو كون المعلول مسبوق العدم ، لا محالة . فهذا الداعى ضعيف ، قد انكشف لذوى الإنصاف ضعفه . على أنه قائم فى كل حال ، وليس فى حال أولى بإيجاب السبق منه فى حال .

وحججهم أيضاً تنقسم:

إلى ما يتعلق بالفاعل.

و إلى ما يتعلق بالفعل .

فما يتعلق بالفاعل ، هو قولهم :

[ إن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم ] .

ويما يتعلق بالفعل هو قولهم : [ الفعل في نفسه يمتنع أن يكون إلا محدثاً ] .

فذكر أن الداعى لهم إلى القول بالحدوث ـ مع كونه مشتملا على التزام أمر شنيع ، وهو تعطيل الواجب جل ذكره ، فيما لم يزل ، عن إفاضة الحير والجود ـ إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم ، فهذا غرض ضعيف ، ومع ذلك فهو حاصل في كل حال ، سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث فيه ، أو في وقت آخر ، قبله أو بعده ، من غير تخصيص وأولوية لذلك الوقت دون غيره .

وإن كان الداعي لهم إلى ذلك هو ظنهم أن الفعل في نفسه يمتنع أن يكون غير حادث ،

كان فزال عند وقت الإمكان ، [ أو غير ذلك ] .

بحسب عباراتهم ؛ فإن القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما ، وقد أبطلناه .

<sup>(</sup>٥) أقول: لما فرغ من الإشارة إلى قدم الفعل:

بما هو من جانب الفاعل .

و بما هو من جانب الفعل .

وأبطل القنول بالحدوث .

أراد أن يشير إلى ضعف حجج القوم .

وأما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه ، واجب الوجود لغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره .

كما نبهت عليه.

(٦) وأما كون غير المتناهى كُلاً موجودًا ، لكون كل واحد وقتاً ما ، موجودًا ؛ فهو توهم خطأ ؛ فليس إذا صح على كل واحد حكم ، صح على كل مُحَصَّل ، وإلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهى يمكن أن يدخل فى الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل فى الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل فى الوجود ، كما يحمل على كل واحد .

(٧) قالوا: ولم يزل غير المتناهى من الأَّحوال التي يذكرونها معدوماً ، إلا شيئاً بعد شيء .

فقد نبهت في صدر النمط على فساده ، وتبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود .

ثم إنه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها ، وبيان وجوه الخطأ فيها .

<sup>(</sup>٦) أقول: إشارة إلى الجواب عن الحمجة الأولى ، وهو أن القول بصحة الحكم بكل ما يصح أن يحكم به على كل واحد ، يقتضى القول بإمكان دخول غير المتناهى فى الوجود ؛ لإمكان دخول كل واحد منها فى الوجود .

وهذا مما يصرحون بامتناعه ؛ فإنهم يقولون :

<sup>[</sup> مقدورات الله تعالى لا تتناهى ، ولا يمكن أن تدخل كلها فى الوجود ، بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه إلى الوجود ] .

<sup>(</sup>٧) أقول: إشارة إلى الجواب عن الحبجة الثالثة، وهو أن غير المتناهي، إذاكان معدوماً فقد يمكن أن يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم،

وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم .

(٨) وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له، أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له، فهو قول كاذب ؛ فإن معنى قولنا :

توقف كذا على كذا ، هو أن الشيئين وصفا معاً بالعدم ، والثانى لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول .

وكذالك الاحتياج .

ثم لم يكن ألبتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال : إن الآخر كان متوقفاً على وجود ما لا نهاية له ، أو محتاجاً إلى أن

وكمعلومات الله تعالى التى هى زائدة على مقدوراته تعالى ، مع كونهما غير متناهيين عندهم . والحوادث التى كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً فى وقت من الأوقات ، فإذن ازديادها لا يكون قادحاً فى كونها غير متناهية .

( ٨ ) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحبجة الثانية ، وهو أن معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له ، أو احتياجه إلى ذلك .

إن كان هو أنه قد كان فيما مضى وقت ما ، بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ، ولا شىء من الحوادث ، وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث .

أوكان هذا الحادث محتاجاً فى وجوده إلى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت ، إلى أن تنتهى النوبة إليه .

فهو قول كاذب .

ومع ذلك مصادرة على المطلوب .

يقطع إليه ما لا نهاية له ؛ بل أَى وقت فرضت ، وجدت بينه وبين الأَخير أَشياء متناهية .

فنى جميع الأَوقات هذه صفته ، لا سيا والجميعُ عندكم ، وكلُّ واحدٍ ، واحدُّ .

فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر ، لا يمكن أن يحصى عددها ، وذلك محال . فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن ، فكيف يكون مقدمة في إبطال نفسه ، أفبأن يغير لفظها تغييرًا لا يتغير به المعنى ؟

(٩) فالواجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع

لأن وجود مثل هذا الوقت ، هو مطلوبهم .

والحق : أن كل وقت يفرض فيما مضى ، فلا يقع بينه وبين الحادث اليومى ، من الحوادث ، إلا عدد متناه .

وإذا كان كل وقت ، وجميع الأوقات عندهم ، واحداً ، فني جميع هذه الأوقات هذا الحكم يكون حقاً .

و إن كان معناه أن الحادث اليومى لا يوجد إلا" بعد انقضاء ما لا نهاية له ، فهذا هو المتنازع فيه .

( ٩ ) أقول : لما فرغ من الاحتجاجات والإجابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههذا ، وهو أن واجب الوجود لا تختلف نيسبُّه .

[ إلى الأوقات ، وإلى معلولاته الأولية ] .

يعنى العقول التي لا واسطة بينها و بين المبدأ الأول ، إذ لا واسطة غريبة بينها .

[ وما يلزم لزوماً ذاتيبًا ] .

الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأَوقات والأشياء الكائنة عنه ، كوناً أوليًّا ، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتيًّا ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها فيتبعها التغير .

(١٠) فهذه هي المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك، بعد أن تنجعل واجب الوجود واحدًا .

يعنى النفوس الفلكية ، والأجرام الفلكية ؛ فإنها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها ، يعنى الحركة السرمدية ، اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام ، فيتبعه التغير ، يعنى الحوادث اليومية .

<sup>(</sup> ١٠) أقول : مراده : أن التنازع فى القدم والحدوث سهل ، بالقياس إلى التنازع فى وحدة واجب الوجود ، وكثرته ؛ فإن ذلك مما لا يرخص التساهل فيه . وليس مراده أن لمسألة الحدوث والقدم تعلقاً بمسألة التوحيد .

#### النمط السادس

## في الغايات ومبادمًا وفي الترتيب\*

• قال الفاضل الشارح:

[ غاية الشيء ما إليه يتحرك ، ومتى وصل إليها وقف] .

والصواب : أن ذلك هو غاية الحركة فقط .

أما الغاية المطلقة ، فهي أعم من ذلك ، وهي ما لأجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية .

## ثم قال:

[ وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد :

أحدها : بيان أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله .

وثانيها: إثبات العقول.

وثالثها : بيان ترتيب الوجود .

وإنما قدم الأول لأنه تمام لما قبله ... يعني مسألة القدم ... وأساس لما بعده .

بيان الأول: هو أن البارى إن لم يكن مستكملا بغيره ، لم يكن فاعلابا لقصد والإرادة ، وحينئذ كان موجباً.

وذلك يؤكد القول بالقدم.

وأيضاً عدر القائلين بالحدوث ، الذي عليه تعويلهم ، هو قولهم : إن الباري تعالى أراد في الأزل خلق العالم في وقت بعينه .

وبإبطال أن يفعل بالإرادة يندفع هذا العنس .

وبيان الثانى : هو أن كون حركات الأفلاك شوفية تشبهية ــ الذى به

## الفصل الأول تنبيسه

(١) أَتعرف ما الغَنِيُّ الغِنَى التامّ ؟

هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة: في ذاته.

يستدل على وجود العقول \_ إنما يثبت بعد ثبوت أن حركاتها ليست للعناية بالسافلات ، وذلك إنما يثبت بأن يقال : لوكانت حركاتها لأجل السافلات ، كانت هي مستكملة بها ، والعالى لا يكون مستكملا بالسافل ] .

وأقول: إنه لما أثبت للوجود مبدأ أول ، فى النمط الرابع ، كان من الواجب أن يبين كيفية مبدئيته ، فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه ، المشتمل على الصنع والإبداع.

ولما ذكر الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها ، فبدأ بالإشارة إلى أحكامها الكلية وهي :

أى الفاعلين لا يكون لأفعاله غاية ؟

وأيهم يكون لأفعاله غاية ؟ ِ

ثم أشار إلى غايات أفعال الصنف الثانى ، فدل ذلك على وجود. موجودات مترتبة ، مى مبادئ لغايات تلك الأفعال ، بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين .

وساقه ذلك إلى النظر التام فى إثبات تلك الموجودات ، ثم فى ترتيب الوجود النازل من المبدأ الأول ، إلى المرتبة الأخيرة .

وللدلك وسم النمط:

[ بالغايات ومباديها وفي الترتيب] .

( ١ ) أقول : هذا تعريف لمعنى الغني .

والمقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدأ الأول ، يقتضى أن لا يكون لفعله غاية مباينة لداته . وفي هيئآت متمكنة من ذاته.

وفي هيئآت كمالية إضافية لذاته.

فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له : ذاته .

واعلم أن صفات الشيء تنقسم:

إلى ما هو له في نفسه .

و إلى ما هو له بسبب وجود غيره .

والأول ينقسم:

إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره .

وإلى ما من شأنه ذلك .

وهذه ثلاثة أصناف :

الأول : هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء .

والثانى : هو الهيئات الكمالية الإضافية ، وهى كمالات للشيء فى نفسه ، هى مبادئ إضافات له إلى غيره .

والثالث : هو الإضافة المحضة .

والشيخ ذكر أنّ الغنّني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة أشياء:

ذاته .

والهيئات المتمكنة من ذاته .

والهيئات الكمالية الإضافية له.

ولم يذكر الإضافات المحضة ؛ لأنها متعلقة الوجود بغيرها .

ثم لما ذكر أن الغمَنيي هو الذي لا يتعلق في هذه الأشياء بغيره ، ذكر أن ما يتعلق ، في شيء من هذه الأشياء ، بغيره ، فهو ليس بيغنيي ، بل هو فقير محتاج إلى كسب .

وهذا الكلام كعكس نقيض للأول ، لوكان الأول قضية .

أو حال متمكنة من ذاته ، مثل شكل أو حسن أو غير ذلك . أو حال لها إضافة ما ، كعلم ، أو عالمية ، أو قدرة أو قادرية .

قال الفاضل الشارح:

[ قوله : فمن افتقر فى شيء من هذه الأمور إلى الغير ؛ فهو فقير محتاج إلى كسب ، كلام خارج عن قانون الخطابة .

فإنه لا معنى للفقير إلا افتقاره في أحد هذه الأمور إلى الغير .

وحينةذ يصير معنى الكلام :

أنه لو افتقر في شيء من هذه الثلاثة إلى الغير ، لافتقر فيها إلى الغير .

ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه .

وإن كان يريد بالفقر شيئاً آخر ، فلا بد من إفادة تصوره ] .

وأقول : كلام هذا الفاضل يقتضى أن تكون كل قضية ، موضوعها ومحمولها شيء واحد ، فهي خارجة عن قانون الخطابة .

وليس كذلك ؛ فإن الحد يحمل على المحدود ، لكى يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور ، ويجعل ذلك مقدمة خطابية .

على أن قولنا :

[ الفقير في شيءما ، فقير] .

ليس بمكرر ؛ لأن الموضوع هو الفقير المقيد ، والمحمول هو الفقير المطلق ؛ وذلك يجرى مجرى قولنا :

الموجود فی شیء ، موجود .

وأيضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بأن قال:

[ المقصود من هذا الفصل ذكر ً ماهية الغنّنيي ، وهو الذي لا يفتقر إلى الغير : لا في ذاته .

ولا في شيء من صفاته الحقيقية].

وذلك يقتضي أن يكون قوله:

الغَـنْيي هو الذي لا يفتقر إلى الغير في هذه الأمور .

شبيهاً بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد ؛ لأن الحدوالمحدود شيء واحد. و إذا كانكذلك ، فلا محالة يكون ما يقابل الحد ، وما يقابل المحدود ، بإزائهما أيضاً، شيئاً واحداً .

و يكون كلامه هذا جارياً مجرى قول من يقول:

الإنسان هو الحيوان الناطق ، وما ليس بالحيوان الناطق ، فليس بإنسان .

فلا أدرى:

لم صار الأول تعريفاً مقبولا ؟ والثانى قولا مستنكراً غير مقبول ؟ مع كونهما في الحكم واحداً .

بلى لو قال : إن الشيخ قد قال في الأول :

إن الغَـنّـنِي هو الذي لا يتعلق بغيره .

وقال بعده :

فمن احتاج إلى غيره فهوفقير .

وكان من الواجب أن يقول:

ومن تعلق بغيره فهو فقير .

لكان سؤالا لفظيتًا.

وكان الجواب:

أنه لما كان فى الأول قاصداً للتعريف ، لم يورد الاحتياج ، لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله ، بل أورد التعلق الذي قام مقامه فى إفادة معناه .

ولما لم يكن فى الثانى قاصداً للتعريف ، أورد الاحتياج ، ليعلم أنه استعملهما بمعنيين متغايرين .

## الفصل الثانى تنبيه

(۱) أعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك المولى وأليق من أن لا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك :

لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً .

وِأَيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً .

فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر فيه إلى كسب .

(١) أقول: إن قوماً من المتكلمين يعللون أفعال البارى تعالى :

بالحسن والأولوية .

فيقولون : إن إيصال النفع إلى الغير حسن فى نفسه ، وفعله أولى من تركه ؛ فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق .

والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم في حق الله مقتض لإسناد نقصان إليه .

وتقريره:

أن الشيء الذي يحسن به أن يفعل فعلا ، ويكون « أن يفعل » أحسن به من « أن لا يفعل » فإنه إن فعل :

كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلا .

وكان ما هو أحسن به من شيء آخر ، أيضاً حاصلا .

وهما صفتان له .

إحداهما مطلقة.

والأخرى كمالية إضافية إلى شيء آخر .

وإن لم يفعل:

لم يكن ما هو أحسن به مطلقاً ، حاصلا .

#### الفصل الثالث

#### تنبيه

(١) فما أُقبح ما يقال:

من أن الأُمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها ؛ لأَن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعَّالة للجميل ؛ فإن ذلك من المحاسن ، والأُمور اللائقة بالأَشياء الشريفة .

وأَن الأَول الحق يفعل شيئاً لأَجل شيء ، وأَن لفعله لِمِّيَّة .

ولا ما هو أحسن به من شيء آخر .

ويظهر من ذلك :

أن هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك من فعله ، وفعله غيره .

فإذن هو في ذاته مسلوب كمال ، مفتقر لل غيره في كسب الكمال .

(١) أقول : هذا تصريح بالمقصود الذي أومأنا إليه في الفصل المتقدم ، وهو كنتيجة لما قبله .

ومراده واضيح .

وقد جعل الحكم عاميًّا متناولا بلحميع العلل العالية التي هي تامة :

إما بدواتها .

أو بعللها مع إبداعها .

و إنما سلب الغاية عن فعل الحق الأول جل جلاله مطلقاً ؛ لأن الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين :

أحدهما : من حيث يقصد وجود تلك الغاية ؛ فإن ذلك يقتضى كونه مستكملا بذلك الوجود .

والثانى : من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية ، فإن ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته .

# الفصل الرابع تذنيب

## (١) أَتعرف ما الملِّك؟

الملِك الحق هو الغنى الحق مظلقاً ، ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، وله ذات كلِّ شيء؛ لأَن كل شيء منه ، أو مما منه ذاته . فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر \*

والحق الأول لما كان تاما بذاته ، واحداً لأكثرة فيه ، ولا شيء قبله ولا معه ، فإذن لا غاية لفعله ؛ بل هو بذاته فاعل ، وغاية للوجودكله .

<sup>(</sup>١) أقول: سياق الكلام يقتضى أن يوسم هذا الفصل بالتنبيه ، والذى قبله بالتذنيب .

ولا شك أن التقديم والتأخير سهو وقع من الناسمخين .

وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى « المليك » ، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء :

أحدها : كونه غنيتًا مطلقاً ، وهو سلى .

والثاني : افتقار كل شيء ، في كل شيء ، إليه ، وهو إضافي .

والثالث: كون كل شيء له ، وهو أيضاً إضافى ، وعلل ذلك بكون كل شيء منه ؛ فإنه لما كان كونه غاية للأشياء ، هو كونه فاعلا لها بعينه ، صح تعليل كون الأشياء له ، بكون الأشياء منه .

### الفصل الخامس

## تنبيه

(١) أتعرف ما الجود؟

الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض.

فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ، ليس بجواد

ولعل من بهب ليستعيض معامل ، وليس بجواد .

(١) أقول: يريد تعريف معنى الجود، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء:

أحدها: معنى الإفادة .

والثاني : أن يكون ما يفيده المفيد ، شيئاً ينبغي للمستفيد ، أي يكون مبتغي ، مرغوباً

فيه: مؤثراً بالقياس إليه.

والثالث: أن لا يكون لعوض.

وباقى الكلام بيان العوض ، وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح:

[ لفظة « ينبغي » مجملة يراد بها :

تارة : الحسن العقلي ، كما يقال : العلم مما ينبغي .

وتارة : الإذن الشرعي ، كما يقال : النكاح مما ينبغي .

والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي .

ولا يليق بهم التفسير الثاني .

ولا معنى لها سوى هذين ] .

وأقول : هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة :

إما معتزلة يقولون بالحسن العقلي .

وإما فقهاء يفتون بالإذن الشرعي .

وليس العوض كله عيناً ، بل وغيرُه ، حتى الثناء ، والمدح ، والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ما ينبغى .

فمن جاد ليشرُف ، أو ليُحمد ، أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستعيض غير جواد .

على أن الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملي هذا اللفظ ، غاية ما في الباب أنهم استعملوه على سبيل النقل الاصطلاحي ، بإزاء هذه المعنيين ، لكن ذلك يدل على كونه في أصل اللغة دالاً على معنى آخر منقول عنه ، وكيف لا ، وعلماء اللغة جميعاً ذكروا أنه من أفعال المطاوعة ، يقال : بغيته ، أي طلبته ، فانبغى . كما يقال كسرته ، فانكسر ، وهو قريب مما فسرناه .

واعلم: أن القدح فى أمثال هذا الكلام الذى استحسنه الخواص والعوام ، وجرى مجرى البين ، بمثل ما ذكره هذا الفاضل ، لايليق بأمثاله ؛ لأنه يدل على صدوره عن عصبية ، أو حسد ، أو قلة إنصاف ، حاشاه عن ذلك .

ثم إنه قال:

[القصد إلى إيصال الفائدة إلى الغير ، لو لم يكن معتبراً فى الجود ، لوجب أن يقال للحجر الذى سقط من سقف ووقع على رأس عدو إنسان ما ، فمات ذلك العدو : إنه جواد مطلق ، لحصول ما ينبغى منه ، لا لعوض ] .

والجواب: أن الجواد إنما يكون من يصدر عنه الجود بالذات ، لا بالعرض ، وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات ؛ لأن الحاصل منه بالذات : هو حركته الطبيعية ، وهي استفادة كمال منه لنفسه ، لا إيصال كمال لغيره ، و إنما وقع على رأس إنسان اتفاقاً ، والاتفاق يكون بالعرض .

ثم إن الوقوع على الرأس لا يقتضى الموت بالذات ، بل يقتضى اختلال أوضاع الأعضاء . وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الأعضاء .

فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه ، وطلب قصدي ، لشيء يعود إليه .

واعلم أن الذي يفعل شيئاً ، لو لم يفعله ، قبُح به ، أو لم يحسن منه ؛ فهو بما يفيده من فعله متخلص .

ثم إن المقتضى لموت إنسان ، لا يكون مقتضياً لموت عدو إنسان آخر بالذات ، بل بالعرض .

ثم إن المقتضى لموت عدو إنسان ، لا يكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان بالذات ، بل بالعرض .

فهذا حال مثاله الذي أورده .

وكذلك القول فى الدواء المصمحح ، أو المزيل للمرض ؛ فإنه يصمح ويزيل المرض بالعرض ، وإنما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية غير الملائمة . وهكذا حال سائر ما يفعل بالطبيعة ، فإنه لا يفيد غيره بأفعاله شيئاً إلا بالعرض .

فإن قيل: فليم لَم م يقيد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات .

أجيب عنه : بأنه أو عرف الجواد ، لاحتاج إلى ذكر هذا القيد ، لكنه لما عرف الجود لم يحتج إليه .

كما أنه من عرف البارد:

[ بأنه يصدر عنه كيفية كذا وكذا ] .

احتاج إلى أن يقول:

و بالذات ،

أما إذا عرف البرودة .

[ بأنها كيفية كذا وكذا ].

لم يحتج إلى أن يقول:

« بالذات » .

ونعود إلى المقصود ونقول:

فإذن قد ظهر أن كل فاعل:

# الفصل السادس إشارة

(١) والعالى لا يكون طالباً أمرًا لأَجل السافل، حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض ؛ فإن ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار

[يفعل بالطبع ، من غير إرادة .

أو بإرادة ] .

فهو مستكمل :

إما بنفس فعله .

أو بما يستعيضه .

فالجواد هو كل فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب .

قال الفاضل الشارح: [ وقول الشيخ:

واعلم أن الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به . . . إلى آخره .

إعادة للكلام الذي ذكره ، في الفصل الثاني . من هذا الفط] .

أقول : قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو :

الفاعل الذي لو لم يفعل شيئاً ، لقبيح ذلك به .

وتباينتا فى المحمول .

فإنه حكم عليه :

هناك ، بأنه مسلوب كمال .

وههنا ، بأنه متخلص ، أو مستعيض .

فظهر أن هذا ليس بإعادة لذلك ، كما ظنه هذا الفاضل.

(۱) أقول: الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار، فهو أخص من الغاية . والقائلون بأن البارى تعالى إنما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنه إنما يفعله لغرض يعود إلى غيره، لا إلى ذاته، وذلك لا ينافى كونه غنسًا وجواداً.

من نقيضه ، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب ، حتى إنه لو صح أن يقال فيه : إنه أولى فى نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند الفاعل أنَّ طلبه وإرادته أولى به وأحسن ، لم يكن غرضاً .

فإذن الجواد ، والمَلِكِ الحق ، لا غرض له . والعالى لا غرض له في السافل \*

الفصل السابع تنبيه وفي نسيخة تتميم

(١) كل دائم حركة بإرادة ، فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه ، حتى كونه متفضلا ، أو مستحقاً للمدح . فما جل عن ذلك ، ففعله أجل من الحركة والإرادة .

فأشار الشيخ إلى أنمن يفعل لغرض، فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه ، لأن الفعل الحسن في نفسه ، إن لم يكن أحسن بالفاعل ، لم يمكن أن يصير غرضاً له .

ثم أنتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقاً .

وأن العالى لا غرض له ، مطلقاً ، بل بالقياس إلى السافل ؛ لأنه ربما يكون له غرض بالقياس إلى السافل ؛ لأنه ربما يكون له غرض بالقياس إلى ما هوأعلى منه ، كالنفوس الفلكية التي لم تُسبدَع كاملة ، فهي مستفيدة الكمال مما فوقها .

<sup>(</sup>١) أقول : معناه : أن كل متحرك ذى إرادة فهو مستكمل . وينعكس عكس النقيض إلى أن :

# الفصل الثامن وهم وتنبيه

(۱) اعلم أن ما يقال: من أن فعل الخير واجب حسن فى نفسه ، شيء لا مدخل له فى أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه ينقص منه ، ويثلِمُه .

وكل هذآ ضد الغني \*

ما لا يحتاج إلى الاستكمال ، فليس بمتحرك ذي إرادة .

والمقصود:

أن الباري تعالى ، والعقول الكاملة في إبداعها ، لا تباشر التحريك .

وأن النفوس المحركة للأفلاك بالإرادة ، مستكملة بحركاتها .

(١) أقول: لما تبين أن الفاعل الذى يفعل لغرض يعود إليه ، أو إلى غيره ، مستكمل ؛ بتى وجه آخر ، وهو أن يقال: الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود إليه ، أو إلى غيره ، بل لأن الفعل فى نفسه واجب حسن ، فيكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة ، مقتضياً لاختيار الفاعل إياه .

فهذا هو الوهم .

وقد نبه على فساده بما مر ، وهو أن حسن الفعل ووجوبه فى نفسه ، شىء لا مدخل له فى أن يختاره الغنبي ، بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه عن الذم ، أو يميجده ، ومصيره مستحقًا للمدح ، وكل ذلك ضد الغنى .

راعلم: أن القائلين بالوجوب، والحسن والقبح العقلية يعرَفون: الحسَسن بأنه كل فعل يقتضى استحقاق مدح، أو لاستحقاق ذم ؛ فإن اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب، وإلا فلا.

والقبيح بأنه كل فعل يقتضي استحقاق الذم .

## الفصل التاسع إشمارة

(۱) لا تجد إن طلبت مخلصاً إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى في العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه .

ولأجل هذا ما يذكر الشيخ كثيراً مع فعل الحسن والواجب ؛ من التنزيه والتمجيد ، واستحقاق الثناء ، والمدح ، والحمد ، والتخلص من المذمة ، وما يجرى مجراها فى هذه الفصول .

(١) أقول: لما بين أن العلل العالية لا تفعل، لغرض، فى الأمور السافلة، وجب عليه أن يبين أن النظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة ، كيف صدر عنها ؛ إذ لا يجوز أن يكون صدوره :

بقصد وإرادة.

ولا بحسب طبيعة .

ولا على سبيل الانفاق أو الجزاف .

فذكر فى هذا الفصل أن تمثل النظام الكلى – أى تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد ، فى علم البارى السابق على هذه الموجودات ، مع الأوقات المترتبة ، غير المتناهية ، التى يجب ويليق أن يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الأوقات – يقتضى إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل .

والذات المقتضية في جميع الأحوال ، تعقل ذلك الفيضان منها .

وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته .

وهِذه جملة "وعد ببيان تفصيلها فها بعد .

قال الفاضل الشارح:

[ المقصود من هذه الفصول التسعة ، هو أن كل فاعل بالقصد والإرادة ، فهو مستكمل بفعله .

## وكل ذلك هو العناية .

\_\_\_\_\_

ووجه نظم الفصول أن يقال :

لوكان البارى تعالى فاعلا بالإرادة ، لم يكن غنياً ولا ملكا ، ولا جوادا .

والتوالى بالاتفاق باطلة.

فالمقدم باطل.

بيان الشرطية : أن من فعل بالإرادة ، ففعله أولى به .

فإذن هو مستكمل بفعله ، وذلك :

ينافى الغنى .

وينافى المُلَلِكُ أيضاً ؟ لاعتبار معنى الغني في حده .

وينافى الجواد الذي لا يفعل لعوض .

لايقال: إنه إنما فعل:

لأن الفعل في نفسه حسن .

أو لإيصال النفع إلى الغير .

لأنا نقول :

الإتيان به ينزهه .

وعدم الإتيان يوقعه في استحقاق الذم .

وحينئذ يعود الاستكمال .

ولما ثبت أن الفاعل بالإرادة مستكمل ، ثبت أن العالى لا يفعل من أجل السافل ولما ثبت أن الله تعالى ليس فاعلا " بالإرادة ، وقد اتفقوا على عنايته ، وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك ] .

وأقول: ليس المقصود من هذه الفصول هو أن كل فاعل بالإرادة مستكمل، بل هو مقدمة في إثبات المقصود.

والمقصود: نفى الغرض عن أفعال المبادئ العالمية ؛ لأن النمط لما كان مشتملاً على ذكر الغايات ، وجب الابتداء بالمبادئ الأولى ، وغايات أفعالها .

## وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها\*

ووجه التلفيق بينالفصول أن الشيخ اختار من صفات المبدأ الأول المتفق عليها ، هذه الثلاثة ؛ لأنها مما لا يشاركه غيره فيها ، ومعانيها دالة على نني الغرض عن فعله .

وقدم الغنى لأنه أدل على ذلك ، ففسره فى الفصل الأول ، وأثبت المطلوب به وحده فى فصلين بعده .

ثم فسر الباقيبن في فصلين بعدهما .

وذكر فى الفصل السادس والثامن أن الفاعل إذا قصد نفع الغير، أو حُسن الفعل، كان أيضاً مستكملاً.

ولما كان البيان متناولاً لغير المبدأ الأول من المبادئ العالمية ، جعل الحكم عامًّا .

ولما كان تحريك الأفلاك بحسب النظر للظاهر ، منسوباً إليها ، مع أنه تابع للإرادة ، بين أن المبادئ التي كلامنا فيها ، هي ليست مما يباشر تحريكها .

ولما فرغ من ذلك ، ذكر أن نظام الكائنات ، مع نفى الغرض عن مباديها ،كيف يصدر عنها ، وذكر أنه هو الذي يعبر عنه بالعنايات .

#### ثم قال الفاضل الشارح:

[ والحجة بعد تهذيبها خطابية ؛ لأنه يقال :

ما معنى أنه لو فعل بالإرادة ، يلزم أن لايكون غنياً ، ولا ملكاً ، ولا جواداً . فإن عنيت أنه متى فعل ما وجب عليه ، لم يستحق الذم ، كان إلزام الشيء على نفسه ؛ فإن التالى عين المقدم .

فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولوية لنفسه ، أو دفع المذمة بفعله ؛ فإن النزاع لم يقع إلا فيه ؟

و إن عنيت شيئاً آخر فبــيــُنــُه .

فظهر أن الحجة خطابية من باب الحطابيات] .

أقول : وهذا يدل على أنه يرى تكرار الشيء خطابة ، وقد قال من قبل : [ إن ذلك خارج عن قانون الحطابة ] .

#### الفصل العاشر

#### تنبيه

(١) قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق:

بإرادة كلية.

وبإرادة جزئية .

وتعلم أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة.

والجواب : عن قوله :

[ ما معنى قوله :

البارى تعالى لو فعل بالإرادة لم يكن غنيبًا ] .

أن يقال معناه : إنه لو فعل على وجه يستكمل به ، لم يكن كاملاً بذاته ، بلكان كاملاً بفعله ؛ فإن الحاصل لا يُطلب حصوله .

وعن قوله :

[لم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيداً للأولوية ، أو دفع المذمة ] .

أن يقال : لأن المستفيد لشيء لا يكون تاميًا ، إن لم يكن ذلك الشيء.

والحكم بأن هذا البيان إقناعي من باب الخطابيات ، أو ليس . . . . ، مفوض ً إلى من نظر في الكلامين وأنصف .

(١) أقول: قال الفاضل الشارح:

[الشيخ أثبت العقول في هذا النمط بأربع طرق. وهذا الفصل ، مع أربع فصول بعده ، يشتمل على الطريقة الأولى ٢.

وأقول : إنه لم يقصد إثبات العقول أول قصده ، بل قصد ، بعد نفى الغاية عن أفعال المبادئ العالية ، ذكر غايات أفعال القوى المحركة للأفلاك .

فإن كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها ، لم يصحبها فقر ، فكانت إرادة مما يشبه العناية المذكورة .

وأنت تعلم أن المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم ، على انقطاع ، أو على اتصال ، بل إما أن يكون :

ولزمه من ذلك إثبات العقول .

فبدأ في قصده ، ببيان المبدأ الفاعل لحركة السهاء ، قوة نفسانية غير عقلية . وهذا الفصل مشتمل عليه .

وتقريره : أن نقول :

قد تبين في النمط الثالث أن الحركات السماوية متعلقة بإرادتين :

كلية .

وجزئية .

وتبين أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يعنى الإرادة التى لا تعلق لها بأمر جزئى ، التى تنبعث الإرادات الجزئية عن القوى الحسمانية ، بسببها ، يجب أن تكون ذاتًا عقلية مفارقة القوام ؛ فإن الأجسام وقواها لا تتصور الكليات .

فتلك الذات:

إما أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية .

وإما أن لا تكون .

والأول: هو المسمى بالعقل.

والثانى: هو المسمى بالنفس .

لكن محرك السهاء لا يجوز أن يكون عقلاً ، لثلاثة أمور :

الأول : أن العقل المحض لا يصحبه فقر ، فتكون إرادته شبيهة بالعناية المذكورة .

وقد تقرر : فى آخر النمط الثالث ، أن المحرك السماوى يطلب بإرادته ما هو أحسن أولى به .

والثاني : أن المراد الكلي - كما مر - ليس مما يتجدد ويتصرم :

محصل الطبيعة .

أُو معدومها .

والأُمور الدائمة:

لا يجوز أن يقال : لم يزل شيء لها مفقودًا ، ثم حصل . ولا يجوز أيضاً أن يقال : لم يزل حاصلا ، وهو مطلوب .

بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ، ليست جزئية ظنية ، ولا تخيلية ، وليست نسبُ أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السهاوية ، نسب نفوسنا إلى أجسامنا ، فى أن يحصل منها حيوان واحد ، كما عليه حالنا ؛ لأن نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه ، من حيث

على انقطاع ، كالكميات المنفصلة .

أو على اتصال ، كالكميات المتصلة .

بل يكون شيئاً واحداً:

إما موجود الطبيعة .

أو معدومها دائماً .

والأمور الدائمة المتشابهة الأحوال ، أعنى المجردة المحضة كالعقول ، لا يجوز أن يقال .

كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ، ثم حصل .

أو يقال : كان حاصلاً لها ، وهي مع حصوله طالبة له .

بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقية :

ليست جزئية متغيرة .

ولا ظنية .

ولا تخيلية .

تتميمه ، لتَطلب مبادئ الكمال منه ، ولولا هذا ، لكانا جوهرين متباينين .

وأما نفس السماء ، فهي :

إما صاحب إرادة جزئية .

أو صاحب إرادة كلية .

متعلق بها ، لينال ضرباً من الاستكمال ، إن كان ، وفيه سر \*

لأن الظنون والتخيلات إنما تكون بسبب الغواشي الجسمانية ، وهي مبرأة عنها .

والمحرك السياوى بخلاف ذلك ؛ فإنه مريد لأمور جزئية ، تتجدد وتتصرم على الاتصال . وقد يحصل لحسمه ما يطلبه بالحركة ، ثم يفوته إذا هرب منه .

والثالث : أن الجوهر العقلى لا يكون مرتبطاً بجسم كنفوسنا ، فإن نفوسنا مرتبطة بأجسم كنفوسنا ، فإن نفوسنا مرتبطة بأجسامنا ، من حيث هي ناقصة تطلب مبادئ الكمال منها ، وقد صارت بذلك متحدة بها ، إنساناً واحداً ، واولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين .

فإذن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة ، ليس هو نفس السهاء .

وأما نفس السهاء فهي :

إما صاحب إرادة جزئية ، منطبعة في جسمها على ما ذهب إليه المشاؤون .

أو صاحب إرادة كلية مفارقة ، وقد تعلقت بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها ، لتنال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء ، من الجوهر العقلي المفارق ، كما تنال نفوسنا بواسطة أبداننا ، من العقل الفعال .

قوله :

[ إن كان ] .

أى إن كان صاحب إرادة كلية ، كما وصفنا ، موجوداً للسهاء .

وإنما أورد هذه اللفظة، لأنه لم يُرد أن يصرح بخلاف القوم ، على سبيل القطع .

والسر: هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس، وهو أن صاحب الإراده الكلية والجزئية، يجب أن يكون شيئاً واحداً، حتى يتحصل الارتباط، وتتم الحركة المتصلة.

#### الفصل الحادىعشر

#### إشارة وتنبيه

(۱) ولا يمكن أن يقال: إن تحريكها للسهاء لداع شهواني، أو غضبي، بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي.

(١) أقول : يريد أن يشير إلى غاية الحركة السهاوية ، وهي التشبه بالمبادئ العالية ، التي هي العقول المجردة .

وأن ينبه على وجود تلك المبادئ .

فنقول : قد تبين فما مر أن التحريك الإرادي يكون صادراً :

إما عن تصور حسى .

أو عن تصور عقلي .

والصادر عن التصور الحسى يكون الداعي إليه:

إما جذب ملائم .

أو دفع منافر .

فإذن هذا التحريك يكون لداع :

إما شهوانی .

أو غضبي .

كما فى أنواع الحيوانات .

وأما الصادر عن التصور العقلى ، فهو ، كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب عقله العملى . وتحريك السهاء ، لا يجوز أن يكون لداع شهوانى وغضبى ؛ لأنهما يختصان بالحسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة ، ثم يرجع إلى الحال الملائمة فيلتذ ، أو ينتقم من متحيل له فيغضب .

وأيضاً فإن كل حركة إلى لذيذ، أو غلبة ، على النحو الوجود فى الحيوانات ، متناهية . فإذن : هى أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي .

# (٢) ولا بد أن تكون لمعشوق ومختار:

إما لينال ذاته .

أو حاله .

أو ما يشبههما .

 (۲) أقول : كل تحريك إرادي ، فهو لشىء يطلبه المريد ، ويختار وجوده على عدمه .

وكل مطلوب محتارٌ محبوبٌ .

ودوام الحركة ، إنما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة .

والمحبة المفرطة هي لمعشوق ومحتار .

فإذن لا بدأن يكون تحريك السهاء لمعشوق ومختار.

وذلك المعشوق المختار ، يكون :

إما شيئاً غير محصل الذات .

أو شيئاً محصل الذات. فإن لم يكن محصل الذات، وجب أن يُحصَّل بالحركة، وإلا لكان الطلب طلباً للا شيء، وهو محال.

والشيء المحصل بالحركة يكون:

أيـنا .

أو وضعاً .

أوكيفاً .

أو كتميًّا .

أو ما يتبعها من كمالات الجسم .

وحينئذ إنما تكون الحركة لينال ذات المعشوق .

وإن كان المعشوق محصل الذات، فالحركة لامحالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك:

فإما أن تكون تلك الحال حالا من المعشوق :

كمماسة .

(٣) ولوكان للأُول .

لوقف إذا نال.

أو طَلَب المحال.

أو محاذاة .

أو موازاة .

أو ملاقاة .

لم تكن حاصلة ، فحصلت بالحركة .

وحينئذ تكون الحركة لينال حالا ما من المعشوق .

وإما أن لا تكون تلك الحال ، حالا منه ، ويجب حينئذ أن يكون بما يناسب :

إما ذات المعشوق .

أو حالاً من أحواله .

و إلا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة ، وحينئذ لا تكون الحركة حركة لأجله . هذا خلف .

فإذن يكون هذا القسم لأجل نيل حال تشبه ذات المعشوق ، أو حاله .

فظهر من ذلك أن تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من أن يكون :

إما لأن ينال ذاته .

أو حاله .

أو لينال ما يشبههما .

(٣) أقول: أي لوكان المعشوق بما يُسنال بالتحريك.

ذاته .

أو حال "منه ، وبالحملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه .

لكان لا نخلو :

إما أن بحصل وقتاً ما .

أو لا يحصل أبدآ.

فإن حصل وقتاً ما ، وجب أن يقف التحريك عند حصوله .

وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر .

فهو لنيل شبه لا يستقر .

(٤) فلا ينال كماله إلا على تعاقب يشبِّه المنقطع بالدائم، وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب، ويكون كل

وإن لم يحصل أبدآ .

أوكان المتحرك يطلبه أبدأ .

فهو طالب للمحال .

والإرادة ُ المنبعثة ُ عن إرادة كلية ، يُتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية ، يستحيل أن تكون نحو شيء محال .

فإذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ، ولا مما يتحصل بالحركة :

ذاتُه .

أو حالُه.

بل هو شيء متحصل الذات ، خارج عنه ، ليس من شأنه أن ينال ..

فظهر أن المتحرك إنما يريد نيل الشبه .

ثم لا يخلو :

إما أن يكون تحركه لنيل شبه يستقر ، ككمال ما ، قار يوجد فيه ، شبيها بكمال المعشوق .

أو يكون لنيل شبه لا يستقر .

والأول : محال ، لأنه يقتضى عود القسمين المذكورين أعنى : الوقوف عند النيل . أو طلب المحال .

فبقى : أن تكون الحركة لنيل شبه لا يستقر .

(٤) أقول: أى فلا ينال الشبه بكماله ، إذ هو غير ،ستقر إلا على تعاقب ، يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم ؛ لاتصاله ، وذلك إذا كان المتبدل من الجزئيات غير القارة ، بالعدد ، يستبقى نوعه بالتعاقب ، وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج

عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل الامحالة ، ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب .

(٥) فيكون المتشوق متشبهاً بالأمور التي بالفعل ، من حيث براءتها عن القوة ، راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالى ، لا من حيث هو إفاضة على السافل .

(٦) ومبدأً ذلك في أحوال الوضع التي هي هيئات فياضة. وإنما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل ، مما بمكن من التعاقب.

إلى الفعل ، حين انتهاء النوبة إليه لا محالة ، ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب . والتشبه إنما يكون بذلك الباق المحفوظ ، دون الزائل المتصرم .

(٥) أقول: فيكون المتشوق، يعنى محرك السهاء، متشبها بنحو ما من التشبه، وفي بعض النسخ، فيكون المتشوق – بفتح الواو – تشبها ما، يعنى يكون الميه يتشوق المتحرك هو تشبها ما بالأمور التي بالفعل، يعنى المعشوق، وهو العقل، من حيث براءته عن القوة.

[ راشحاً عنه الخير الفائض ] .

أي في حال كونه راشحاً عنه الخير

[ من حيث هو تشبه بالعالى ] .

يعني مقصوده بالقصد الأول هو التشبه به ، من حيث البراءة عن القوة .

وأما بالقصد الثاني ، فأن يرشح عنه الخير حال التشبه ، كما يرشح عن معشوقه .

وفى لفظة : [يرشح].

استعارة لطيفة ، وهى أن الخير لا يفيض عن المحرك بالذات ، بل يفيض عن العقل ، على ما تبحته .

(٦) أقول : يعنى ومبدأ ذلك الأمر الذي يحصل التشبه به ، يكون فى أخوال الوضع ؛ وذلك لأن الخروج من القوة إلى الفعل ، على الاتصال غير القار ، أعنى الحركة ،

## الفصل الثانى عشر

#### تنبيه

(۱) لو كان المتشبه به واحدًا ، لكان التشبه، في جميع السهاوية ، واحدًا ، وهو مختلف .

لا يقع إلا في أربع مقولات كما بُسِّن في العلم الطبيعي .

والفلك لا يمكن أن يتغير في ثلاثة منها ، التي هي :

الكم .

والكيف.

والأين .

فإذن : لا خروج له من القوة إلى الفعل إلا فى الوضع .

و إنما قال : [ التي هي هيئات فياضة ] .

لأن الأجرام النيرة تفيض أنوارها على الأجسام السفلية بحسب أوضاعها. والهيئات ليست بذاتها فياضة ، لكن لماكانت مُعبداً ات للإفاضة ، وصفها أنها فياضة .

[ و إنما يجرى ما بالقوة فيها ] . يعني في السماء .

[ مجرى الفعل ] . بما يمكن من التعاقب ، ولذلك يجصل التشبه .

فهذا تقرير ما في الكتاب.

و إنما وسم الفصل بالإشارة والتنبيه ، لاشتماله على :

بيان غاية الحركة السهاوية ، التي هي التشبه .

وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به . أعنى العقل ه

(١) أقول: يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة .

واعلم أن الفيلسوف الأول قد أشار في بعض أقواله إلى أن .

[ المتشبه به في الجميع ، شيء واحد ، وهو العلة الأولى ] .

ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة ، لشابهه فى المنهاج ، وليس كذلكِ إلا فى قليل \*

وأشار في بعض مواضع أخر إلى أن :

[ كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به ] .

فنبه الشيخ فى هذا الفصل على أنها كثيرة ، وسيذكر الوجه فى كونه واحداً ، فى الفصل الذى يتلوه .

وتقرير الكلام :

أن المتشبه به لوكان واحداً ، لكان التشبه فى جميع الأجرام السماوية واحداً ، وذلك لأن الجسم ، من حيث هو جسم ، لا يقتضى حركته إلى جهة معينة ، ولا وضعاً معيناً ، وليس للأفلاك طبائع : تقتضى وضعاً معيناً ، وإلا لكان النقل عنه بالقسر .

ولا جهة معينة ، فإن وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة ، محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه أجزائه وأحواله .

ونفوسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبعها آن تريد تلك الجهة أو الوضع ؛ إلاّ ان يكون الغرض من الحركة مختصًا بذلك ؛ لأن الإرادة تتبع الغرض ، لا الغرض تبع لها .

فإذن السبب اختلاف الأغراض ، ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها .

واعلم أن بعض المتفلسفة من الإسلاميينوغيرهم ذهبوا إلى أن المتشبه به هوالجسم، فكل فلك سافل ، فهو متشبه بما يحيط به على ما سيأتى بيانه .

والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضى تشابه الحركات فى الجهات والأقطاب ، و إن أوجب قصوراً ، فإنما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام ، لا مخالفته .

وليس التشابه موجوداً إلا في قليل ، يعنى فالمتمثلات بفلك البروج ، غير المتمثل بفلك القمر ؛ فإنها تشبه فلك البروج في الحركات والأقطاب .

واعترض الفاضل الشارح بأن:

[ تشبه الفلك بالعقل هو بأن يستخرج كمالاته إلى الفعل ، كما فى العقل . وهذا معنى مشترك بين العقول .

# الفصل الثالث عشر وهم وتنبيه

(١) ذهب قوم إلى أن المتشبه به واحد فقط .

وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشامة .

ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أية جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة.

وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل فى ذلك ؛ فإذن المتشبه به شىء واحد ] .

والجواب: أن خروج الكمالات إلى الفعل أمركلي ، لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية ، بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية ، أموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلى .

وتلك الأمور — وإنكان اختلاف الحركات قد دلنا على إثباتها ، لكن — ليس لنا إلى معرفة ماهياتها المتخالفة ، طريق ، على ما يجيء بيانه .

قال :

[ ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها ، هو اختلاف هيولاتها بالماهية ، كما يجيء بيانه ، فلا تكون كل هيولي قابلة ، إلا لحركة خاصة ] .

والجواب عنه : مضافاً إلى ما مر ، أن ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية ، وقد مر فساده .

(١) أقول: قال الشيخ في سائر كتبه:

[ إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول الإسكندر ؛ إذ يقول :

« إن الاختلاف في هذه الحركات ، وجهاتها ، يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر » .

وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس: أن حركات السماويات لا يجوز أن تكون

ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيأة نفاعة لما تحتها ، وإن لم تكن الحركة في أصلها لذلك .

جمعت:

بين الحركة لما استدعى منها الحركة ، من الغرض .

وبين جعلها على هيأة نفاعة .

لأجل شيء غير ذواتها ، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها ، أرادوا أن يجمعوا بين الملاهبين .

فقالوا: إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت القمر ، ولكن للتشبه بالحير المحض والشوق إليه .

وإن اختلاف الحركات كان ، ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد ، اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع .

كما أن رجلا خيشراً لو أراد أن يمضى في حاجته ، سَمْتَ موضع ، واعترض له إليه طريقان :

أحدهما : يختص بوصوله إلى الموضع الذى فيه قضاء وطره .

والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق ،

وجب — من حكم خيريته — أن يقصد الطريق الثانى ، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره ، بل لأجل ذاته .

قالوا: وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله [ ٥ الأفضل ٥ دائمًا ، لكن الحركة إلى هذه الجهة ، وبهذه السرعة ، لينفع غيره ] .

فهذا تقرير هذا الوهم .

#### ثم قال في إبطاله:

[ فأول ما نقول لهؤلاء أنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السهاوية في حركاتها قصدما ، لأجل شيء معلول ، ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة ، فيمكن ونحن نقول: لو جاز أن يُتَوَخَّى بهيأة الحركة نفع السافل، جاز أن يتوخى بالحركة ذلك أيضاً.

وكان لقائل أن يقول: لَمَّا كان لها أن تتحرك وأن تسكن ، سواء لديها الأَمران ، مثل جهتى الحركتين ، ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل ، اختارته .

أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة، حتى يقول قائل: إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها، والحركة كانت لا تضرها فى الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الثانى، أو أعسر، فاختارت الأنفع.

وإن كانت العلة المانعه عن تصيير حركتها لنفع الغير، استحالة قصدها فعلا لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة. وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة، لم يمنع قصد الحركة.

وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء ]

قال : [وذلك لأن كل قصد يكون من أجل مقصود ، فهو أنقص وجوداً من المقصود ؛ لأن كل ما من أجله شيء آخر، فهو أتم وجوداً من الآخر، و لا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل ، من الشيء الأخس ]

فهذا ما قال الشيخ في هذا الموضع ، وهو واضح .

قال الفاضل الشارح:

[ المعارضة بالسكون غير واردة ؛ لأن الحركة تستخرج الكمالات من القوة إلى الفعل ، بخلاف السكون .

فإذا كان المقصود هو استخراجها ، كان حاصلا بكل الحركات ، فكان الكل بالنسبة إليه على السواء ، ولم يكن حاصلا بالسكون .

فلا جرم لم تكن الحركة والسكون با لنسبة إلى غرضه على السواد J .

وأقول: ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك ، مع تسليم ما ذهبوا إليه من القول بأنه يطلب التشبه ، بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين أصل الحركة وهيأتها ، بأن التمسك بمثل ذلك فى جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكنا ،

بل إذا كان الأصل هو أنها لا تعمل لأجل السافل ، بل إنما تطلب شيئاً عالياً ، فيتبعه نفع، فيجبأن تكون هيأة الحركة كذلك.

(٢) وإذا كان كذلك ، وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع .

فإذن المتشبه به أمور مختلفة بالعدد .

(٣) وإن جاز أن يكون المتشبه به الأول واحدًا ، ولأجله تشامت الحركات في أنها دورية \*

وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء .

فالعلة الداعية إلى إسناد أصل الحركة إلى التشبه ، هي بعينها داعية إلى إسناد هيأتها إلى مثل ذلك .

(٢) أقول: أى إذا كان الفلك غير متحرك لأجل ما تحته ، وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف ، وهو نفع ،ا تحت الفلك .

ثم صرح بالمقصود ، وهو كون المتشبه به أموراً كثيرة .

(٣) أقول: هذه إشارة إلى ما مر ذكره ، وهو قول الفيلسوف الأول: إن المتشبه به واحد.
 فحمله الشيخ على أن ذلك هو المتشبه به الأبعد ، يعنى العلة الأولى .

واعترض الفاضل الشارح: عليه ، بأن:

[ ذلك الواحد إن كان متشبه به من حيث هو ذلك الواحد ، لزم تشابه الحركات .

و إن لم يكن متشبها به، بل كان المتشبه به غيره ، أو شيئاً مركباً منه، ومن غيره، لم يكن هو متشبها به .

وَأَيْضًا تَعْلَيْلُ الْحُرَكَةُ الدُّورِيَّةُ بِذَلْكُ إِنَّمَا يَجُوزُ لُو صَحَّ عَلَى الْأَفْلَاكُ غيرها .

أما إذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها ، كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها ، فتعليلها بكون المتشبه به واحداً ، باطل ]

والجواب ، عن الأول :

أن المتشبه به علة بوجه ما للحركة ، وإن لم يكن علة فاعلية لها .

# الفصل الرابع عشر زيادة تبصرة

(١) الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة ، فإن قُوى البشر وهُم في عالم الغربة ، قاصرة عن اكتناه ما دون هذا ، فكيف هذا ؟

وجَوِّزْ أَنه إِذَا كَانَ المحركُ يريد تشبهاً ينال منه على التجدد أمرًا ، أَن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه ، مِن طلب الدوام؛ كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك .

وأيضاً كون المتشبه به القريب بحيث يمكن أن يتشبه به ، لا يتصور إلا بعد وجوده المستفاد من العلة الأولى .

فإذن ليس هو متشبها به إلا مع اعتبار العلة الأولى ولا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشترك فيها ، لاعتبار العلة الأولى ، وما به تمتاز كل حركة عن غيرها ، لاعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص .

والجواب: عن الثاني:

أن الحركة يمتنع أن تكون لشيء ، واجبة لذاته ؛ لأن المتصرم لا يجب لأمر ثابت . فإذن هي للأفلاك ليس بحسب ذواتها ، بل بحسب شيء آخر ، هو التشبه .

و إذا جاز أن تكون نفس الحركة ، بحسب شيء آخر ، لا بحسب ذات الفلك ، فإذن تكون استدارتها التي هي هيأة تابعة لها بسبب شيء آخر ، أولى .

(١) أقول: قد تبين مما مر أن محرك الفلك، إنما يخرج بتحريكه إياه، أوضاعه، من القوة إلى الفعل، طلباً للكمال اللائق به.

والعلل قد تكون بعيدة .

وقد تكون قريبة .

فكذلك المتشبه به .

وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه ، فربما لاح لك سر وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه ، فربما لاح لك سر واضح خنى ، فأنها تكون هيأة تشبه الخيالات ، لا عقلية صرفة ؛ وإن كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية .

والأوضاع الخارجة إلى الفعل ، وإن كانت كمالات ما ، لكنها تكون كمالات بالقياس إلى محركه .

فالكمال اللائق بالمحرك، هو تشبهه بمبدئه في صيرورته بريثاً من القوة .

لكن الكمال والتشبه ، أمران يقعان على أشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ، وقوع اللوازم .

فإذن ههنا شيء ما ، يحصل لمحرك كل فلك ، بالتحريك ، يقع عليه باعتباره مقيساً إلى المتحرك اسمُ التشبه .

والشيخ ذكر في هذا الفصل أنك بعد أن عرفت وجود تلك الأشياء بالإجمال ، فليس لك أن تكلف نفسك تصور ماهياتها المحتلفة بالتفصيل ؛ فإن القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ما هية ما هو أقرب إليها منها ، مثلا كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل ، فكيف هذا ؟

ثم أشار إلى ذلك بما يزيد الاستصبار فى تصوركيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية .

وأورد لذلك مثلا واضحاً ، وهو أن القوة الحيالية فى الإنسان التى هى المبدأ الأول لتحريك بدنه ، لا تتعطل عند إمعان نفسه الناطقة فى أفكارها العقلية ، بل تتمثل فيها صور خيالية ، تحاكى تلك الأفكار نوعاً من المحاكاة .

وَكَثِيراً مَا يَعْرَضُ لَابِدَنَ مِن تَلَكُ الصَّورِ انفَعَالَاتَ تَابِعَةَ لَانفَعَالَ انْنَفُسَ ، كَاضطراب : بغتة، أو دهشة ، أو سكون ، أو غير ذلك .

فشاهدة هذه الأمور ، دالة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر ، تابع لانفعال يحصل فى صورته ، ويجرى مجرى خيالاتنا فى انبعائها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كمالات مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل .

وأنت عند ما تلوح المعقولات فى نفسك ، تصيب محاكاة لها من خيالك ؛ بحسب استعدادك ، وربما تأدت إلى حركات من بدنك .

ثم إن اشتهيت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه، فاسمع \*

# الفصل الخامس عشر تنبيه

## (١) القوة :

قدتكون على أعمال متناهية ، مثل تحريث القوة التي في المدرة .

وهذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها ، محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية ، منبعثة عنها ، منطبعة فى الفلك ، كنفوسنا الناطقة بعينها .

فأشار الشيخ إلى ذلك بقوله .

[ وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة ] .

أى بالجهد فى التأمل ، والارتياض بالفكر ، لابالتقليد لجمهور المشائين ، فربما لاح لك سر ، هو تجرد النفس الفلكية . [واضح].

بعد ما اطلعت على أحوال نفسك . [خني ] .

قبل أن تعتبر أحوال النفس الفلكية فاجتهد .

وباقى الفصل واضح .

وههنا قد تم كلامه فى غايات أفعال النفس الفلكية ، لكن لما كان ذلك مشتملا على إثبات عقول فعالة ، هى مبادئ تلك الغايات، أكد إثبات العقول بضرب آخر من البيان . وذلك هو وجه مناسبة ما يتأتى من الكلام ، لما قبله .

(١) أقول: النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتية التي: تلحق الكمَّ لذاته. وتلحق كل ماله ــ أو لشيء يتعلق به ــ كمية، بسبب تلك الكمية.

فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو، وهو تناهى المقدار، ولا تناهيه.

وقد تكون على أعمال غير متناهية ، مثل تحريك القوة التي للسهاء.

ثم تسمى الأولى متناهية .

ومنها ما يعرض للكم المنفصل ، وهو تناهى العدد ، ولا تناهيه .

والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته فى الازدياد ـ لا نهاية المقادير ، أعنى تزايد الاتصال ـ فقد يمكن فرض لا نهايته، فى الانتقاص ـ لا نهاية الأعداد ، أعنى مراتب الانفصال .

والشيء الذي له مقدار ، كالجسم ؛ أو عدد ، كالعلل ، ففرض النهاية ، واللانهاية ، فيه ، ظاهر .

أما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار، أو عدد، كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان، أو أعمال متوالية لها عدد، ففرض النهاية، واللانهاية، يكون فيه بحسب مقدار ذلك، أو عدد تلك الأعمال.

والذي بحسب المقدار يكون:

إما مع فرض وحدة العمل ، واتصال زمانه .

أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه ، لا من حيث تعتبر كثرته أو وحدته .

فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف :

الأول : قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى أزمنة مختلفة ، كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة ، فى أزمنة مختلفة .

ولا محالة تكون التي زمانها أقل ، أشد قوة من التي زمانها أكثر .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا في زمان .

والثانى : قوى يفرض صدور عمل ما ، منها ، على الاتصال ، فى أزمنة مختلفة ، كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم فى الهواء .

ولا محالة تكون التي زمانها أكثر . أقوى من التي زمانها أقل .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، في زمان غير متناه .

والأُخرى غير متناهية . وإن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين\*

# الفصل السادس عشر إشارة

(۱) الحركات التي تفعل حدودًا ونقطاً ، هي التي يقع بها الوصول ، عن محرك موصل ، يكون في آن الوصول موصلا

والثالث : قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها ، مختلفة بالعدد ، كرماة ، يختلف عدد رميهم .

ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر ، أقوى من التي يصدر عنها أقل عدد . و بجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه .

فَالْاخْتَلَافُ الْأُولُ بِالشَّدَّةُ .

والئانى بالمدة .

والثالث بالعدة .

وإذا تقرر ذلك فنقول :

نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية ، واللانهاية ، على الإجمال . وكان مراده ما يختلف في النهاية ، واللانهاية ، بحسب المدة ، أو العدة فقط .

ولذلك تمثل :

بالمدرة ، التي تتحرك حركة متناهية ، بحسبهما ، وبالسهاء التي تتحرك حركة غير متناهية ، بحسبهما .

وذكر أن المتناهى وغير المتناهى يقالان للقوى بأحد هذين الاعتبارين ، مع أنهما قد يقالان لغير المعنيين ، يعنى يقالان للكم ، ولما هو ذوكم .

(١) أقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ، من غير أن يقع بينهما سكونات ، ليبين به أن الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية .

بالفعل ؛ فإن الإيصال ليس مثل المفارقة ، والحركة ، وغير ذاك مما لا يقع في آن .

واعلم : أن القدماء اختلفوا في هذه المسألة :

فذهب المعلم الأول وأصحابه إلى إثبات هذا السكون .

وذهب أفلاطون ومن تبعه إلى نفيه .

ولكل واحد من الفريقين حجيج ومناقضات.

والحجة المشهورة المثبتة أن المتحرك إلى حدما ، بالفعل ، إنما يصير واصلا إليه فى آن . ثم إنه إذا تحرك عنه ، فلا محالة يصير مفارقاً ، أو مبايناً له ، بعد أن كان واصلا أيضاً . آن .

ولا يمكن اتحاد الآنين ؛ لأن ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه ، واصلا مبايناً معاً . فإذن هما متغايران .

ولا يمكن تتالى آنين ، من غير تخلل زمان بينهما ، كما مر فى إبطال القول بالأجزاء التي لا تتجزأ .

فإذن بينهما زمان .

والمتحرك المذكور ، لا يمكن أن يكون فى ذلك الزمان متحركاً ؛ لأ: م ليس بمتحرك إلى ذلك الحد ، ولا عنه .

فإذن هو ساكن .

وهمده الحجة ضعيفة ؛ لأنها بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافات المتصلة التى تقطعها حركة واحدة .

· وقد أبطلها الشيخ في الشفاء بأن قال :

[ مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه ، إنما تقع في زمان ، كالحركة . فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة ، فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول ؛ لأنه طرف للحركة عن ذلك الحد .

وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة .

# ثم إنه يزول عنه كونه موصلافى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد.

و إن عنوا به آنا يصلق فيه الحكم على المتحرك ، بأنه مباين ، فهو آن مغاير لذلك الآن ، و يكون بين الآنين زمان .

ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً فى ذلك الزمان ، بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحد المذكور ، وببن الموضع المباين لذلك الحد ] .

#### قال :

[ وَكَذَلَكُ إِنْ أُورِدُوا بَدُلُ لَفُظَةً ﴿ الْمَبَايِنَةَ ﴾ ﴿ اللَّامَاسَةَ ﴾ ﴾ فإنه يجوز أن طرف زمان اللامماسة مماسة ] .

ثم أقام الحجة على ذلك ، [ بأن الحركة الموصلة إلى الحد المذكور ، إنما تصدر عن علة موجدة :

تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما ، مقربة له إلى حد آخر «ميلا». وتلك العلة هي علة وصول المتحرك إلى الحد المذكور .

لكن لا تسمى باعتبار الإيصال ، « ميلا» .

فإذن هي موجودة في آن الوصول .

والميل من الأمور التي توجد في آن .

وليس من الأمور التي لا توجد إلا في زمان ، كالحركة .

وأما المباينة فلا تحدث إلا بعد وجود « ميلى ثان » يحدث أيضاً فى آن ، ويبتى زماناً ما .

فلا يكون الآن الذى حدث فيه الميل الثانى هو آن الوصول ؛ لامتناع اجتماع الميلين المختلفين فى جسم واحدكما مر .

فإذن بين الآنين زمان ، يكون المتحرك فيه عديم الميل ، وبسبب عدم الميل يكون ساكناً ] .

و بعد تقرير هذه المقدمات ، نعود إلى تقرير « المتن» فنقول : الشيخ عبر عن « الحركات المختلفة » بـ « التي تفعل حدوداً ونقطاً » .

# وتكون صيرورته غير موصل دفعة ، وإن بتى زماناً ، لا ككون

و ﴿ الحد ﴾ أعم من ﴿ النقطة ﴾ فإن كل ﴿ نقطة ﴾ ﴿ حد ﴾ ولا ينعكس .

وجميع الحركات المختلفة ، تفعل « حدوداً » مثلاً :

الحركة فى الكيف إذا كانت متوجهة إلى غاية ما ، ثم راجعة عنها ؛ فإنها إنما تنتهى إلى حدما ، ترجع عنه .

قهى قد فعلت ذلك الحد .

و إنما أورد النقطة بعد ذكر الحد ؛ لأن البيان في الحركات الآنيَّة ، المختلفة ، التي تفعل نقطاً ، هي نقط زوايا الانعطاف ، أو الرجوع ، يكون أسهل وأوضح .

و إنما وصف تلك الحركات بأنها هى التى يقع بها الوصول والبلوغ لأن الحركة المتوجهة إلى جدما ، إنما تنقطع بالوصول إليه .

فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة .

والحركة الواحدة التي لا تنقطع ، لا يقع بها وصول إلا ً بالفرض .

وإنما ذكر المحرك الموصل بقوله: [ عن محرك موصل ] .

لأن الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين ، أعنى الميلمن .

رقم يسم المحرك الموصل بـ « الميل » لأنه إنما يسمى « ميلاً » باعتبار آخر ، كما مر .

وإنما وصف المحرك بأنه: [ يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل ] .

ليستدل بدلك على وجوده فى ذلك الآن .

وأشار إلى إمكان وجوده في آن بقوله :

[ فإن الإيصال ليس مثل المفارقة ، والحركة ، وغير ذلك ، مما لا يقع في آن ] . ثم أثبت بعد ذلك ، الآن الثاني بقوله :

[ثم إنه يزول عنه كونه موصلا . . . إلى قوله : لا ككون الشيء مفارقاً ومتحركاً ] .

وإنما قال:

[يزول عن المحرك كونه موصلا].

مع أن المحرك القريب ، أعنى الميل الأول ، لا يكون باقياً عند مفارقة المتحرك المحد ، لأن المحرك الأصلى الذى ينبعث الميل عنه – أعنى الطبيعة ، أو الإرادة ، أو القوة القاسرة – ربما يكون باقياً ، ويزول عنه ما هو بسببه كان محركاً ، وهو الميل .

وأشار بقوله :

[ ف جميع زمان مفارقة المتحرك للمحد ] .

إلى : أن الزوال المذكور إنما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلا . وأشار بقوله : [ وتكون صير ورته غير موصل ، دفعة ، و إن بتى زماناً ] .

إلى وجود الزوال فى الآن ، الذى هو مبدأ ذلك الزمان ، وذلك لأن الشيء إذاكان موصلا فى زمان . ثم صار غير موصِل فى زمان آخر ، فلا بد من آن يفصل بين الزمانين .

ولا يجوز أن يكون الشيء فى ذلك الآن ، لا موصلا ، ولا غير موصل ، لامتناع خلوه من النقيضين .

ولا يجوز أن يكون موصلا ، لأن الأمر الموجود ، ما لم يرد عليه أمر يعدمه ، فإنه لا يزول .

والوارد إذا كان مما يوجد في آن ، كان لا محالة موجوداً في الآن الفاصل ، فكان الإيصال الذي هو معلوله أيضاً ، حاصلا معه .

و إنما لم يذكر المحرك الثانى – أعنى الوارد المتجدد – لأن الحجة تمشى من غير ذلك ، فإن الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما ، بل لأن كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر .

ولما كان وجود الميل الأول ممتنع الاجتماع مع عدمه ، اكتنى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى .

ثم أشار إلى تغاير الآنين بقوله :

[ والآن الذى يصير فيه غير موصل ، دفعة ، غير الآن الذى صار فيه موصلا ، دفعة ] وأشار إلى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله :

[ وبينهما زمان كان فيه موصلا ] .

والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة ، غير الان الذي صار

# فيه موصلًا دفعة .

وذلك لأن الميل الثانى لم يتنجدد فيه بعد .

وإنما قال : [ وهو زمان السكون لا محالة ] .

لأن سبب الحركة ــ أعنى الميلين ــ معدومان .

وههنا قد تمت الحبجة .

قال الفاضل الشارح:

[ إنها مبنية على استحالة تتالى الآنات .

وفيه إشكال ؛ وهو أن عدم الآن ، يكون :

إما على التدريج .

أو دفعة .

والأول ؛ باطل ؛ وإلا لصار الآن زمانيًّا .

والثاني : يقتضي أن يكون عدمه ، متصلاً بآن وجوده ، فيلزم تتالى الآنين ] .

#### قال:

[ وأجاب الشيخ عنه في الشفاء بأن قال:

« قولكم : عدم الآن :

إما أن يكون على التدريج .

أو دفعة .

تقسيم غير منحصر ؛ لأن ههنا قسماً ثالثاً ، وهو :

أن يكُون عدمه في جميع الزمان الذي بعده .

فلو قال السائل:

ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن ، حتى يقال : إنه في جميع الزمان الذي بعده .

بل عن ابتداء عدمه .

ومعلوم أن ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده .

# وبينهما زمان كان فيه موصلًا ، وهو زمان السكون لا محالة .

لكان جوابه : أن آن ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم ، ليس آناً آخر بل هو عين ذلك الآن .

ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة فى زمان ، ويكون فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة ٢.

#### قال :

[ هذا تقرير كلام الشيخ .

والإشكال باق عليه من وجهين :

الأول : أن حصول الشيء أو عدمه ، على التدريج غير معقول ؛ لأن زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام .

فنى الجزء الأول منه مثلاً ، إن لم يحصل شيء ، لم يكن الحصول فى كل ذلك الزمان ، بل فى بعضه ، وقد قيل في كله .

هذا خلف .

و إن حصل شيء ، وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه ، كان ذلك الشيء في الجزء الأول موجوداً معدوماً .ماً .

وهو محال .

و إن كان غيره ، لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج ، بل حصول أشياء كثيرة ، فى أجزاء ذلك الزمان .

وإذا ثبت ذلك ، ثبت أن عدم الآن المفروض ، إنما يحصل دفعة ، ثم يستمر بعد ذلك زماناً ، فإن كل حاصل بعد ما لم يكن ، فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصلاً فيه .

ويلزم من ذلك تتالى الآنين .

الثاني : لو سلمنا صحة هذا التقسيم ، وهو أن يكون عدم الآن حاصلاً في جميع

الزمان الذى بعده ، من غير أن يكون لذلك الزمان طرف ، هو فيه معدوم ، فلم لا يجوز أن يقال :

« اللامماسة » حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة. مع أنه ليس لزمان « اللامماسة » طرف غير آن المماسة .

وحينئذ يكني هناك آن واحد ، وتبطل الحجة ] .

## أقول :

على الوجه الأول :

معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن أن تتحصل إلاً في زمان :

كالحركة وما يتبعها .

فإن تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ، ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة ، فى أجزاء ذلك الزمان ؛ لأن من حيث هويتها ليست بملتئمة عن أشياء كثيرة ، بل هى شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء .

فهى قبل عروض القسمة لا تكون إلا" شيئاً واحداً منطبقاً على زمان ، ولا يكون لذلك الزمان طرف ، يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف ؛ لأن وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان ، بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع الزمان .

وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه فى أجزاء ذلك الزمان ، شيئاً بعد شي ء . وهذا الاعتبار لا ينافى الاعتبار الأول .

فهذا هو الحصول على التدريج .

ويقابله ما يحصل لا على التدريج :

بل إما في طرف زمان فقط ، كوصول المتحرك على مسافة ، إلى منتصفها مثلاً .

و إما فى زمان ، لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان ، بل بمعنى أن لا يوجد فى ذلك الزمان آن ، إلا و يكون ذلك الشيء حاصلا " فيه .

وهذا القسم ينقسم:

إلى ما يكون حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله ، كالكون والتربيع .

و إلى ما لا يكون حاصلاً فى ذلك الآن ، كاللاوصول ، وككون المتحرك على مسافة ، فيا بين طرفيها .

فإن جميع ذلك إنما يحصل:

في زمان .

وفي طرفه .

أو فيه دون طرفه .

ولهذا:

حكم الشيخ بتثليث القسمة .

وحكم بأن عدم الآن إنما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه .

ويتبين ذلك من تصور النقطة .

فإن الحكم بأن النقطة موجودة هناك ، صادق ؛ على طرف الخط المتصل ، وليس بصادق على نفس الحط المتصل .

وأما الحكم بأنها ليست بموجودة هناك ، فصادق ، على نفس الحط ، وليس بصادق على طرفه ه

ولا يلزم من ذلك أن يكون المخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بأنها ليست بموجودة هناك .

وعلى الوجه الثاني:

أن ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة المذكورة فى صدر هذا الفصل ، ولا يقتضى تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها .

فإن آن المماسة الذى يجب أن يكون السبب الموصل موجوداً فيه ، لا يمكن أن يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً . لأن ذلك الزوال مفتقر إلى حدوث سبب متجدد ، لا يمكن اجتماعه مع السبب الأول ،

# (٢) فكل حركة في مسافة تنتهي إلى حد ما ، تنتهي إلى

## سكون فيه .

والسببان:

ليسا من الموجودات التي تحصل في أزمنة ، دون أطرافها .

ومما لا يوجد إلا في أطراف الأزمنة .

ولا مما تكون منطبقة على أزمانها .

فهما إذن مما يوجد في الأزمنة وأطرافها .

#### والفاضل الشارح:

توهم أن الشيخ إنما أورد الحجة المشهورة في الكتاب ؛ ولذلك تعجب من إيراده إياها يعد تزييفها في « الشفاء » .

والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة ، اشتمال ُ تقريره على :

ذكر المحرك الموصل.

و إشارته إلى وجوده في آن المماسة .

وسبب توهم هذا الفاضل:

هو أن الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثانى ، بل اقتصر على ذكر معلوله ، وهو زوال السببية عن السبب الأول .

ثم إن الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة :

[ بإنكار وجود الميل ، أولا .

ثم بإنكار امتناع ميلين مختلفين ، دفعة ، ثانياً .

ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين، يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه : إما أحدهما.

أو كلاهما ع.

وفيها مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية .

(٢) أقول: لما فرغ من إثبات السكون بين الحركتين المختلفتين، شرع في المطلوب من ذلك . وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان ، دورية . فتكون غير الحركة التي بها يُستحفَظ الزمان المتصل . فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل ، وهي الدورية \*

وتقريره: أن كل حركة فى مسافة ، تنتهى تلك المسافة إلى حد ، وتنتهى تلك الحركة إلى سكون ، لما تقدم . فهى غير الحركة الحافظة للزمان ؛ لأن الزمان الذى هو مقدار الحركة ، على ما مر ، لا أول له ولا آخر كما مضى بيانه ، فالحركة التى هى مقداره ، يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر .

لكن الحركات التي لا تختلف تكون:

إما مستقيمة .

و إما مستديرة .

كما سبق بيانه .

والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائماً لوبجوب تناهى المسافات المستقيمة .

فإذن هي وضعية دورية .

واعلم: أن القائلين بنبي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان أيضاً إلى الحركة المستديرة دون غيرها ، لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ، بحيت بصير المجموع حركة واحدة .

والزمان ، إذ هو شيء واحد متصل ، يجب أن يكون مستنداً إلى ما هو مثله في الاتصال الوحداني .

فإذن الحركة الحافظة للزمان ، متصلة دائماً .

ولا حركة متصلة دائماً سوى الدورية .

وقد ظهر من ذلك أن هذا المطلوب ، لا يفتقر إلى إثبات السكون المذكور ، كل الافتقار .

## الفصل السابع عشر **فائدة**

(١) إنما يجب أن يقال : صار غير موصل .

ولا يجب أن يقال ما يقولون : صار مفارقاً .

لأن الحركة ، والمفارقة \_ التي هي الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه \_ ليست تقع دفعة ، ولا فيهما ما هو أول حركة ، ومفارقة .

وأَن يزول كونه موصلا ، واقع دفعة \*

(١) أقول: هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم، وهي أن الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم – أعنى التي زيفها الشيخ عند إثبات الآن الثاني –: إن المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً.

وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بأن :

المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه . والحركة ليست تقع دفعة ، بل فى زمان ، ولا يوجد فيها شيء هو أولها ، لأن كل جزء يوجد منها ، فإنه ينقسم أيضاً إلى أجزاء يتقدم بعضها على بعض .

وهكذا حال المفارقة وما يشبهها .

فإذن لا يصح أن يقال : صار المتحرك مفارقاً ، أى مبايناً فى آن ، بل يجب أن يقال : إن المتحرك صار غير موصل ، بعد ما كان موصلا ؛

أو زال عنه كونه موصلاً في آن ، فإن كون الشيء غير موصل قد يقع في آن ، كما يقع في زمان .

وما ذكره الشيخ في ﴿ الشَّفَّاء ﴾ هو :

[أن الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ، إن بدلت .

لفظة و المباينة ، ب و اللاماسة ، ] .

# الفصل الثامن عشر تذنيب

(۱) فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هي غير متناهية ، هي الدورية \*

# الفصل التاسع عشر إشارة

[11] أعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ، يحرك جسماً غيره ؛ لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

فغير مناف لقوله هذا ، لأن الحجة فى نفسها ضعيفة ، والحجج التى يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل ألفاظها تبديلا غير مؤثر فى للعنى . أما الحجج الصحيحة فربما توهم فساداً إذا لم تكن ألفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة .

فهذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه المسألة .

(١) أقول : قد أمر في الفصل الأول من الفصول الثلاثة الماضية : أن القوة التي لا نهاية لها ، هي التي تكون على أعمال ، أو حركات غير متناهية .

وتبين في الفصلين الأخيرين أن الحرَّة غير المتناهية هي الدورية .

فإذن الحركة التي يجب أن يتعرف حال القوة عليها ، من حيث هي غير متناهية ، هي الدورية لا غير .

ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم ، جعل هذا الفصل تذنيباً له .

وقد ظهرِ في هذا الفصل أيضاً أنه يريد .

[ بلا نهاية القوة ] .

لأنهايتها بحسب المدة والعدة .

[ ١] أقول : يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية :

# فإذا حرَّك بقوته جسما ما ، من مبدأ نفرضه ،حركات لاتتناهى

واعلم أن القوة غيرالمتناهية ، لو كانتجسمانية ، وحركت جسماً ، فلا يخلو : إما أن يكون تحريكها لذلك الجسم :

بالقسر.

أو بالطبع .

لأنه:

إما أن لا يكون محلا لتلك القوة .

أو يكون .

والقسمان محالان.

أما الأول : فلما يشتمل عليه هذا الفصل .

وأما الثانى : فلما يشتمل عليه أربعة فصول بعده .

فقوله :

[ لايجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ،

يحرك جسماً غيره ] .

إشارة إلى فساد القسم الأول .

والحجة عليه أن الجسم لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

وذلك لما مر من وجوب تناهى الأبعاد .

فإذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض ، حركات لا نهاية لها .

بحسب الامتداد الزماني .

أو بحسب العدة في القوة .

فإن غير المتناهي لا يخرج إلى الفعل .

ثم إذا فرضنا أن ذلك الجسم المحرك ، يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأول فى الطبيعة ، وأصغر منه فى المقدار ، بتلك القوة عينها ، من ذلك المبدأ المفروض ، فيجب أن يحرك الثانى أكثر من الأول ، وذلك لأن المقسور إنما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر ، من حيث هو قاسر .

فى القوة ، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة ، فيجب أن يحركه أكثر من ذلك ، من المبدأ المفروض .

ولا شك أن طبيعة الحسم الأعظم ، تكلون أقوى من طبيعة الحسم الأصغر ؛ لاشمال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر ، وعلى ما يزيد عليه .

ويُلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم ، أكثر من معاوقة الأصغر .

فإذن يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم.

وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل ، إلا أنه تبين مما مرفى « الفصل السادس » من « النمط الثاني » ، ومما سيأتي .

ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالفرض ، وجب أن تقع الزيادة التي بالقوة ، في الجانب الآخر ، الذي فرضت اللانهاية فيه ، وكذلك النقصان . ويلزم منه انقطاع الأقل، فيكون ذلك الجانب أيضاً متناهياً . وقد فرض غير متناه .

هذا خلف.

فإذن هذا الفرض محال.

واعلم: أن هذا البرهان أعم مأخذاً مما استعمله الشيخ ؛ فإن الحاصل منه أن القوة غير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين، لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً.

ويلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما ، بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً . هذا خلف .

فإذن القوة غير المتناهية :

سواء كانت جسمانية ، أو غير جسمانية .

يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر.

والشيخ خصيصه بالقوة الجسمانية ؛ لأن غرضه في هذا الموضع ، هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية .

والاعتراض المشهور الذى أورده الفاضل الشارح عليه :

[ بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء.

وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما ] .

فتقع الزيادة التي بالقوة ، في الجانب الآخر ؛ فيصير الجانب الآخر متناهياً أيضاً .

مندفع ؛ لأن المراد بالقوة المذكورة ههنا ، هي التي لا نهاية لها باعتبار :

المدة .

أو العدة .

دون الشدة على ما مر .

ثم إنه أورد عليه سؤالاً آخر :

[ وهو أن القائلين بتناهى الحوادث ، لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها ، رد الشيخ عليهم بأن قال :

لما لم يكن لها مجموع موجود فى وقت من الأوقات ، لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً، فضلاعن أن يكون مقتضياً لتناهيها ] .

#### قال:

[ ولقائل أن يرد عليه ههنا بما رد هو به عليهم ، بعينه ، وهو أن يقول : ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما . فإذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ] .

#### قال:

[ ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال.

فأجاب : « بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال . وهذا المعنى حاصل فى الحال » .

ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل ، أقل من كوبها قوية على تحريك الكل ، أقل من كوبها قوية على تحريك الجزء ، فوقع التفاوت فى القوة عليها ، بخلاف الحوادث ؛ فإن مجموعها لما لم يكن موجوداً فى وقت ما ، استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ] .

ثم قال الفاضل الشارح:

[ وللسائل أن يعود فيقول :

أنتم إنما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء ، بوقوع التفاوت فى تلك الأفعال

وحينئذ يعود الإشكال ] .

أقول : الشيخ لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث غير المتناهية مطلقاً ، بل ذكر فى آخر النمط الحامس :

[أن جميعها لا يمكن أن يوجد في وقت .

وغير المتناهى المعدوم ، قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم ] .

وفي هذا الكلام تصريح بأن كثرة الشيء وقلته لا تنافيان كبونه غير متناه .

وكيف ؟ وربما يوصف بهما ، وباللانهاية ، معاً ، فى النظر الأول ، إذا اختلفت جهتاهما : أعنى جهة القلة والكثرة ، وجهة اللانهاية .

وبيان ذلك . أن كل ما يمتد :

مترتباً في العقل .

أو فى الخارج .

مقداراً كان .

أو عدداً .

فيكون لا محالة لامتداده جهتان:

يمكن أن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معاً بالتناهي .

أو يسلب عنه فيهما التناهي .

أو يوصف في إحداهما به .

ويسلب في الأخرى عنه . إ

والحكم بالازدياد والانتقاص ، عليه ، لا يكون إلا في الجهة الموصوفة بالنهاية ، لأنهما من خواص الحكم المتناهي .

## الفصل العشرون مقدمة

(۱) إذا كان شيء ما ، يحرك جسما ، ولا ممانعة في ذلك الجسم ، كان قبول الأكبر للتحريك ، مثل قبول الأصغر ، لا يكون أحدهما أعصى ، والآخر أطوع ، حيث لا معاوقة أصلا \*

فإذن الحكم بهما في جهة واحدة ، لا ينافي سلب النهاية في الجهة الأخرى ، بحسب النظر المذكور .

وأما امتناع سلب النهاية عنه ، إذا كان موجوداً ، على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء ، فذلك لأمر يقتضيه ، خارج عن مفهومه ، وهو غير ما نحن فيه .

وإذا تقرر هذا فنقول :

لما كانت لا نهاية الحوادث في الجمهة التي تلي الماضي ، وازديادها في الجمهة الأخرى ، التي تلي الحال ، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي ، صحيحاً، كما مر .

وأما الأفعال الصادرةعن القوة المذكورة ، فلماكان لامتدادها مبدأ واحد ، بالفرض ، وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان ، بحسب طبائع المقسورات المختلفة ، وجب أن يكون التفاوت في الجهة الأخرى ، وأوجب التفاوت تناهياً في تلك الجهة أيضاً .

و بذلك افترقت الصورتان .

فهذا ما عندي في هذا الموضع .

وأما عبارة الشيخ في الجواب المحكى عنه ، فلم تقع إلى بألفاظه حتى أنظر فيها .

(١) أقول: لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريات بالقسر، أراد أن يبين امتناع كونها غير متناهية التحريات بالطبع أيضاً.

فقدم لذلك ثلاث مقدمات:

أولها : ما ذكره فى هذا الفصل ، وهو أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضياً للتحريك ، ولا يمنع عنه ، بلكان ذلك لقوة تحله ، كما مر .

# الفصل الحادى والعشرون مقدمة أخرى

(۱) القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسمها ، ولم يكن في جسمها معاوقة أصلا ، فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول ، بل عسى أن يعرض ذلكِ بسبب القوة \*

# الفصل الثانى والعشرون مقدمة أخرى

[1] القوة في الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الأصغر ، حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر ،

فإذن كبيره وصغيره ، إذا فرضا مجردين عن تلك القوة ،كانا متساويين في قبول التحريك ، وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم ، مانعاً عنه .

(١) أقول: وهذه ثانية المقدمات:

وهى أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة ، إذا حركت جسمها – ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة ، و إلا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم – فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره ، تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الأولى ، بل إن عرض تفاوت ، فهو بسبب القوة ، فإنها تختلف باختلاف محلها ، على ما سيأتى في المقدمة الثالثة .

وهناك يستبين أن التفاوت كما كان فى الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير ، فهو في الطبيعية بسبب الفواعل لا غير .

[ ١] أقول : وهذه ثالثة المقدمات .

وهي أن القوى الجسمانية المتشابهة ، تختلف باختلاف الأجسام ، وتتناسب بتناسب

تشابهت القوتان بالإطلاق ؛ فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر ؛ إذ فيها من القوة شبيه تلك وزيادة .

# الفصل الثالث والعشرون إشارة

(١) نقول : لا يجوز أن يكون فى جسم من الأجسام ، قوةً طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية .

وذلك لأن قوة ذلك الجسم ، أكثر وأقوى من قوة بعضه ، لو اكفرد .

محالها المحتلفة ، بالكبر والصغر ؛ لأنها حالة فيها ، متجزئة بتجزئتها .

وألفاظ الكتاب واضحة .

(١) أقول : لما فرغ من تقرير المقدمات ، شرع فى المقصود ، وهو ما ذكر فى صدر الفصل .

فقوله :

[ وذلك لآن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه ، لو انفرد] . إشارة إلى المقدمة الأخيرة .

وقوله :

[وليس زيادة جسمه في القدر ، تؤثر في منع التحريك ، حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين والمحركين والمحركين والمحركين والمحركين والحدة] .

إشارة إلى المقدمة الأولى ، وإلى سبب الاحتياج إليها ، وهو أن المعاوقة لو كانت في الكبير أكثر منها في الصغير ، لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة .

لكن ليس كذلك ، لما مر في المقدمة الأولى .

وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك ، حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة .

بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان ، والمحركان مختلفان . فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ، عرض ما ذكرنا .

وقوله: [ بل المتخركان في حكم ما لا يختلفان ، والمحركان مختلفان ] .

إشارة إلى ما استبان فى المقدمة الثانية. وهوكون التفاوت ههنا بسبب الفواعل. لا بسبب القوابل.

وقوله :

[ فلان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ، عرض ما ذكرنا] .

تقرير للبرهان بالإحالة على ما مر ، وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت فى الجانب الذي فرض غير متناه ، ويلزم منه تناهى الأقل ، كما مر .

وقوله :

[ و إن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متناهياً ] .

تتميم لهذا البرهان .

و إنما احتاج إلى ذلك ، لأن اللازم مما مر ، ليس إلا وجوب تناهى الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر .

لكن كان ذلك في الحجة السابقة خُلفاً ؛ لأن القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية ، فعلاً متناهياً .

ولم يكن ههنا خُلُفاً ؛ لأن القوة ليست بواحدة .

بل إنما لزم المحال من حيث ذكره .

وهو أن تناهى حركات الأصغر يقتضى تناهى حركات الأكبر أيضاً ، لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين ، على ما مر فى المقدمة الثالثة .

وإن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متناهياً \*

فهذا تقرير ما في الكتاب.

واعلم أنا ذكرنا أن الشيخيريد بيان امتناع كونالقوى الحسمانية غير متناهية التحريك. فبينة بامتناع صدور قسمى التحريك عها ، أعنى الذى بالقسر ، والذى بالطبع ، من غير بهاية .

لكن لما كان البرهان الذى أقامه على امتناع كون القوى الجسمانية غير المتناهية ، بالقسر ، أعم مأخذاً ، من الموضع الذى استعمله فيه ، فهذا البرهان الذى أقامه على المتناع كومها محركة بالطبع ، أخص تناولاً ، مما يجب .

وذلك ، لأنه لم يقم إلا على امتناع صدور التحريك غير المتناهى عن قوه حالة فى حسم لا معاوقة فيه ، منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه ، كالطبيعة ، والنفوس الفلكية المنطبعة في أجسامها .

وبالحملة القوى المتشابهة الحالة في الأجسام البسيطة .

والتحريك بالطبع ، الذى يقابل التحريك بالقسر ، يكون أعم من ذلك ؛ لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية ، والحيوانية ، مع أن أجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائع بسائطها ، على ما تبين فيا مر .

وأيضاً أكثر تلك النفوس بما لا ينقسم بانقسام محالها ، لكون تلك المحال أجساماً ٢ لية .

فإذن هذا البرهان كان أخص مما يجب ، لكن لما كان المقصود ههنا ، بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاتها ، مبدأ للتحريكات غير المتناهية ، اكتفى الشيخ بهذا البرهان ، المشتمل على حصول مقصوده .

# الفصل الرابع والعشرون تذنيب

(۱) فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ، وغير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية - وفى بعض النسيخ : فهى غير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية - \*

(١) أقول : قد بان فيما مضى ، وجوب وجود حركة غير متناهية .

وبان أنها لا تكون إلا دورية .

وبان في « النمط الثاني » أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية ، هي السهاوية .

فإذن ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية ،

وثبت أيضاً بالبرهان المذكور ، فى الفصول المتقدمة ، أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركات غير متناهية .

فأنتجت المقدمتان: أن القوة المحركة للسماء، ليست بحسمانية. وما ليس بحسماني، يكون مفارقاً.

فإذن هي مفارقة .

والمفارقة : إما عقل . أو نفس .

والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها ، فإنما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة ، من الكمال إلى الفعل ، وإلا فلا احتياج لها إلى التحريك .

فإذن : هي مفتقرة في التحريك ، إلى شيء تكون كمالاته موجودة بالفعل ، لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة إلى الفعل .

وذلك الشيء هو عقل .

ولا محالة يكون ذلك الشيء ، هو السبب الأول لتنحريك السهاء ;

فإذن القوة الأولى التي يصدر عنها تحريك السياء ، مفارقة عقلية .

# الفصل الخامس والعشرون وشرون ومم وتنبيه

(۱) ولعلك تقول: قد جعلت السهاء تتحر عن مفارق. وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمرًا عقليًا صرفًا ، بل هو قوة جسهانية.

فجوابك أن الذى ثبت هو محرك أول.

ويجوز أن يكون الملاصق للتحريكِ قوة جسمانية \*

(١) أقول: قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط أن محرك السماء، لا يجوز أن يكون عقلا، بل هو قوة نفسانية جسمية

وههنا قد حكم بأنه مفارق عقلي .

وذلك يوهم مناقضة .

فنبه على أن ذلك غير متناقض ، لأن الحكم بأن المباشر للتحريات لا يجوز أن يكون عقلا ، لا ينافى كون العقل ، مبدأ من وجه آخر .

واعلم أن تحريك النفس تحريك فاعيلييٌّ ، وتحريك العقل تحريات غائى .

والغاية ، وإن كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ، بعيداً ؛ فهي من حيث انتساب الفعل إليها باعتبار غير اعتبار انتسابه إلى ساثر العلل ، مبدأ قريب .

و به ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح:

وهو أن المحرك القريب إن كان جسمانيًّا:

فهو نفس. وإلا فهو عقل:

ولا وجه لكونهما معاً سبيين .

# الفصل السادس والعشرون وهم وتنبيه

(۱) ولعلك تقول: إن جاز ذلك فيكون متناهى التحريك ، لا دائم التحريك ، فيكون لغير هذه الحركة .

فاسمع ، واعلم ، أنه يجوز أن يكون محرك غير متناهى التحريك ، يحرك شيئاً آخر ، ثم يصدر من ذلك الآخر ، حركات غير متناهية ، لا على أنها تصدر عنه لو انفرد ، بل على أنه لايزال ينفعل عن ذلك المبدأ الأول ، ويفعل .

أنه إذا جاز أن يكون المباشر لتحريك السهاء قوة جسمانية ، فتكون تلك القوة متناهية التحريك ، لا دائمة التحريك ، فتكون محركة لغير الحركة السهاوية الدائمة .

هذا خلف .

ونبه : على الجواب بأنه :

يجوز أن يكون محرك ، غير متحرك ، عقلى ، غير متناهى التحريك ، يحرك قوة حالة في جسم : أى يتجدد منه في تلك القوة أمور متصلة غير قارة .

ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على أنها تصدر عن تلك القوة لو انفردت ، بل على أنها تنفعل دائماً ، عن ذلك المحرك العقلى ، وتفعل بحسب انفعالاتها تلك .

ثم زاد في البيان بالفرق : بين الانفعالات غير المتناهية .

وبين التأثيرات غير المتناهية ، على سبيل الوساطة .

وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية .

وذكر أن الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط .

<sup>(</sup>١) أقول . معنى السؤال :

واعلم أن قبول الانفعالات غير المتناهية ، غير التأثير غير المتناهي .

والتأثير غير المتناهى ، على سبيل الوساطة ، غير تأثيره على سبيل المبدئية .

# وإنما يمتنع في الأَّجسام أحد هذه الثلاثة فقط. \*

واعترض الفاضل الشارح: بأن:

[ الأمور الحادثة في النفس الجسمية ، لا يجوز أن تصدر عن العقل ، فإن الثابت لا يكون علة للمتغير .

وإن جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس .

وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوة الجسمية ، بأنها لا تقوى على أفعال غير متناهية ؛ لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً ] .

والجواب: أن المتغير إنما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة ، والحركة لا توجد إلا عند تجدد أحوال في محركها ، منسوبة إلى :

إرادة .

أو ميل طبيعي .

أو قسرى .

تكون كل حركة علة لتجدد حال .

وكل حال علة لتجدد حركة .

فتتصل التجددات في المحرك.

والحركات في المحرك .

فإذن لا بد من محرك تتجدد أحواله ، وليس هو بعقل .

ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الأحوال إلى :

طبيعة .

أو قسر .

أبت انتسابها إلى نفس.

## الفصل السابع والعشرون إشارة

(۱) فالمبدأ المفارق العقلى لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية ، للنفس الساوية ، على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات الساوية على النحو المذكور من الانبعاث . ولأن تأثير المفارق متصل ، فما يتبع ذلك التأثير متصل على أن المحرك الأول هو المفارق.

ولا يمكن غير هذا \*

الفصل الثامن والعشرون استشهاد

(١) صاحب المشائين قد شهد :

بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير متناه .

وأما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهى، بحسب انفعالاتها عن العقل ، فليس بإلزام على الشيخ ، لأنه عين ما صرح به ، لكنه لا يتصور فيما لا تستمر انفعالاته وأفعاله .

(١) أقول: فيه بيان لكيفية صدور الأحوال المتجددة في النفس الفلكية؛ عن العقل، وصدور الحركات بحسبها عن النفس.

وهو غني عن الشرح .

(١) أقول : قد مر في بيان كمثرة العقول أن قوماً من المشائين ظنوا .

أن المتشبه به في جميع السماويات واحد.

وأنه غير متناهي القوة.

وأنه لا يكون بقوة جسمانية .

فغفل عنه كثير من أصحابه ، حتى ظنوا: أن المحركات بعد الأَول قد تتحرك بالعرض لأَنها في أَجسام .

والعجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ، ولم يحضرهم أن التصور العقلي غير ممكن :

لجسم .

وأن المعلم الأول قبد حكم في موضع بوحدته .

وفی موضع آخر بکثرته .

وذكرنا وجه كل واحد من قوليه .

فذلك القوم زعموا : أن المحركات السياوية هي نفوسها المنطبعة في أجسامها .

ولزمهم القول بتحركها بالعرض ، لأن الحال في المتحرك بالذات ، يتحرك بالعرض.

والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك ، إلى محرك آخر ، ولا يتسلسل ، بل يجب أن ينتهى إلى محرك غير متحرك ، من حيث هو محرك .

قالوا : فذلك المحرك الذى لا يتحرك ، من حيث هو محرك ، هو العلة الأولى ، أو العقل الأولى .

وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين ، متحرك :

إما بالذات.

وإما بالعرض .

وذلك غبر واجب ؛ لأنه يجوز :

أن يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك .

ويكون متحركاً من جهة أخرى ، مثلا من جهة كونه حالا في مادة .

ولا لقوة جسم .

فهو غير ممكن :

لما يتحرك بذاته.

أو يتحرك بالعرض: أي بسبب متحرك بذاته.

وأنت إن حققت لم تستجز أن تقول: إن النفس الناطقة التي لنا ، متحركة بالعرض ، إلا بالمجاز ؛ وذلك لأن الحركة بالعرض ،

وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة فى مواد الأفلاك دون النفوس المفارقة والعقول.

فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين :

أحدهما : قول المعلم الأول ؛ فإسم يدعون ملازمة مذهبه ، وذلك أنه صرح :

بأن محرك كل كرة ، يحركها تحريكاً غير متناه .

وبأن التحريك غير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية .

وهذان القولان ينتجان :

أن كل محرك كرة ، جوهر مفارق .

لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جميع القولين ، وإنتاجهما .

والثانى : اعترافهم بأن للنفوس السهاوية تصورات عقلية ، هي مبادئ تشوقاتها .

وتقرير ذلك :

أن التصور العقلي لا يمكن أن يكون :

بلعسم .

أو قوة جسم .

لما مر في النمط الثالث.

وكل متحرك :

بالذات.

هى أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ، ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه ، الذي هو منطبع فيه \*

أو بالعرض.

فهو جسم ، أو قوة جسم .

فإذن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لما يتحرك .

بالذات.

أو بالعرض .

لكن للمحركات السهاوية ، تصورات عقلية بزعمهم .

فإذن هي عقول مفارقة غير متحركة :

بالذات.

ولا بالعرض .

ثم إن الشيخ أزال وهم من يظن أن النفوس الناطقة متحركة بالعرض ، ويشبه النفوس الفلكية بها ، ببيان معنى الحركة بالعرض ، وننى ذلك المعنى عن النفوس الناطقه .

وجميع ذلك ظاهر .

واعلم أن المحصلين من المشائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكورون ، وإنما يذهب إليه قوم منهم ، لا مزيد تحصيل لهم .

يدل على ذلك قول الشيخ؛ في كتابه الموسوم بـ « المبدأ والمعاد » ، فإنه قال بهذه العبارة :

[ والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة ، على ما كان ظهر فى زمانه ، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة ] .

والإسكندر يصرح ويقول ، في رسالته التي في المبادئ :

[ إن محرك جملة السهاء واحد ، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً ، وإن لكل كرة محركاً ، ومعشوقاً ، يخصانها ] ,

وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه :

[ إن الأشبه والأحق ، وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك ، على أن فيه وجود مبدأ حركة خاصة له ، على أنه معشوق مفارق ] .

#### الفصل التاسع والعشرون إشارة

(١) الأول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته.

فيلزم - كما علمت - أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط. ، اللهم إلا بالتوسط. .

و كل جسم \_ كما علمت \_ مركب من هيولي وصورة .

(١) أقول : يريب بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسماً ، بل هو عقل جرد .

قال الفاضل الشارح :

[ هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة الإثبات العقول ] وتقرير : ما في هذا الفصل :

أن المبدأ الأول ليسر فيه كثرة لوحدانيته ، كما بين في النمط الرابع .

فيلزم - كما علمت في النمط الخامس - أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط، إلا بالتوسيط.

وكل جسم - كما علمت في النمط الأول - مركب من هيولي وصورة .

فيتضح لك أن المبدأ الأول لوجود الحسم .

يكون مؤلفاً من شيئين .

أو يكون وجود الجسم عن مبدإ فيه حيثيتان ، ليصح أن تصدر عنه الهيولى والصورة معا ، لأنك علمت في النمط الأول أيضا في أنه ليس ولا واحد منهما علة ، ولا واسطة علة ، للأخرى ؛ بل يحتاجان معا إلى علة توجد كل واحدة منهما ، فإن إيجاد المركب مسبوق بإيجاد أجزائه .

أو توجدهما معاً .

ولا يجوز أن تكون علمهما القريبة ، شيئاً غير منقسم .

فيتضح لك أن المبدأ الأقرب لوجوده: عن اثنين . أو عن مبدأ فيه حيثيتان ، ليصح أن يكون عنه اثنان معاً .

لأَنك علمت أنه ليس ولا واحدة ، من الهيولى والصورة ، علة للأخرى بالإطلاق ، ولا واسطة بالإطلاق .

بل تحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما ، أولهما معاً .

ولا يكونان معاً عن ما لا ينقسم ، بغير توسط. :

فالمعلول الأول عقل غير جسم .

وأنت ، قد صح لك وجود عدة عقول متباينة .

ولا شك أن هذا المبدّع الأول في سلسلتها ، أو في حيزها العقلي \*

فإذن المعلول الأول جوهر ، بسيط ، ليس بجسم ، ولا جزء جسم ، ولا بنفس يتعلق بجسم ، بل هو عقل محض .

وأنت ، قد صح لك فى هذا النمط ، وجود عدة عقول متباينة الذوات، هى مبادئ تحريكات الأفلاك.

ولا شك أن هذا المبدّع الأول فى سلسلتها ، أى هو أيضاً محرك لفلك هو أول الأفلاك . أو فى حيزها العقلى ، إن لم يكن محركاً الفلك، أى يكون مشاركاً لها فى التجرد ، والبراءة عن القوة .

#### الفصل الثلاثون

#### تنبيه

(١) قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ،أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد.

(١) أقول : هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب، أكثرها مما مربيانه ـ ولذلك وسمه بالتنبيه ، وإنما جمعها ههنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول .

فالأول : هو معرفة كثرة الأجرام العالية .

والثانى : معرفة كِثْرة محركاتها ، أعنى نفوسها .

والثالث : معرفة كثرة متشوقاتها ، أعنى عقولها .

والرابع : معرفة اختلافاتها الذاتية ، بعد اشتراكها في بعض الأمور .

وفى آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ، ووعد ببيان ذلك .

أما المطلوب الأول : فالنظر فيه من العلوم الرياضية ، والمالك قال فيه :

[ يمكنك أن تعلم ] .

ولم يشتغل ببيانه ، وإن أورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه إجمالا .

فأقول: الأجرام العالية ، تنقسم:

إلى كواكب .

وإلى أفلاك.

أما الكواكب فتنقسم :

إلى سيارات .

و إلى ثوابت .

والسيارات سبعة .

والثوابت أكثر من أن تحصى .

وقد رصد منها ألف ، ونيف ، وعشرون كوكباً .

والطريق:

إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير .

وإلى معرفة سيرها وإثباتها هو الرصد .

وأما الأفلاك فكثيرة ، والطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد ، بعد تمهيد الأصول الحكيمة ، وهي :

إسناد كل حركة إلى جسم يتحرك بها بالذات، ويتحرك ما يحتوى عليه، بالعرض. ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة.

ووجوب التشابه فيها .

وامتناع الخرق والالتئام على أجرامها .

وقد اختلف أهل العلم في عددها اختلافاً لا يرجى زواله ، بعد أن قسموها :

إلى ، كلية يظهر منها حركة واحدة :

إما بسيطة .

وإما مركبة .

وإلى جزئية ، تنفصل الكلبة إليها .

فالقدماء أثبتوا ثمانية أفلاك كلية ، يحيط بعضها بعض، محيث يماس مقعر العالى ، محدب السافل .

ويكون مراكز ُ الحميع مركز الأرض .

واحد منها وهو المحيط بالكل، فلك الثوابت، فإنه بما لا بد منه، وإن كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة، ممكناً.

وهذا الفلك هو أيضاً فلك البروج .

وسبعة للسيارات السبعة ، على النضد المشهور ، وإذكان فيه أيضاً خلاف .

والمتأخرون زادوا فلكاً آخر ، غير مكوكب ، يحرك الكل بالحركة اليومية ، وجعلوه محيطاً بالكل .

ثم إن الفريقين جعلوا الفلك الكلى ، لكل كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة

يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب ، طولاً وعرضاً واستقامة ، ورجعة ، وسرعة ، وبطئاً ، و بعداً ، وقر باً ، من الأرض .

فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الأجسام أشكالاً غير الكرة ، كالقائلين بالمنشورات ، والحلق ، والدفوف ، وأمثالها. وجعلوها منضودة ، في جو مشتمل عليها ، هو ثخن فلكه الكلي .

ومنهم من جعلها في حركاتها أيضاً مختلفة ،كالقائلين باسترخاء أوتارها ، عند الرجوع ، وما يقابله عند الاستقامة .

وكالقائلين بإقبال الفلك ، وإدباره ، من غير استناد ذلك إلىجركة بسيطة متشابهه . هذا كله مع اختلافهم في أعدادها .

وأما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية، فقداختلفوا أيضاً في أعدادها، بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً، وحركة.

والمعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه .

والمتأخرون المقتفون لأرصاد بطليموس الفاضل، أثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج، مركزه مركز العالم، يماس بمحدبه مقعر ما فوقه، و بمقعره محدب ما تحته، وهو فلكه الكلى المشتمل على سائر أفلاكه، إلا القمر، فإن ممثله المسمى بفلك جو زهر، يحيط بفلك آخر له، يسمى المائل، وهو الذي يشتمل على سائر أفلاكه.

وفلكاً خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل، أو المائل، يتماس هجدباهما، ومقعراهما على نقطتين، يسمى الأبعد عن الأرض، أوجاً، والأقرب منها حضيضاً.

وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالأرض ، وهو فى ثخن خارج المركز ، يماس محدبه سطحيه ، على نقطتين، تسمى أبعدهما عن الأرض ذروة، وأقربهما حضيضاً ، ما خلا الشمس فإنها تكتفى بأحد الفلكين ، أعنى خارج المركز ، أو التدوير ، من غير رجحان لأحدهما على الآخر ، بالقياس إلى حركاتها .

إلا أن بطليموس رأى إثبات الحارج لها ، أولى ، لكونه أبسط .

والكواكب الستة مركوزة فى تدويرها ، بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة . والشمس مركوزة فى خارج المركز .

وزادوا العطارد فلكاً آخر خارج المركز أيضاً ، فله فلكان خارجا المركز ، يشتمل الممثل على أحدهما ، اشتمال سائر الممثلات على أمثاله ، وهو المسمى بالمدبر .

ويشتمل المدبر على الثانى اشمّال الممثل عليه ، وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير ؛ إذ هو المشتمل عليه . فتكون جميع أفلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ، ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين .

عشرة منها موافقة المركز . لمركز الأرض .

وثمانية خارجة المراكز عنه .

وستة أفلاك تداوير .

يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة .

ويتجرك ما دونه بحركته .

ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة .

ويتحرك ما دونه بها .

ولكيل فلك من الباقية حركة خاصة . إلا الممثلاث الستة التي فوق القمر ؛ فإنها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين .

فتنتظم الرجعة والاستقامة ، والسرعة والبطء، والقرب والبعد ، بحركات الأفلاك الخارجة المراكز ، والتداوير .

وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل الملدكور ف كتب الهيأة .

وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الحمسة المتحيرة ، وبعض الحتلافات الحمسة والقمر ، والحركة المقتضية لتناقض البعد ، بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ، إن ثبت وجود ذلك التناقض - حقيقة عتاجة إلى إثبات أجرام تتحرك بها . وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك ينبغي أن تنسب

(٢) ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها: كان فلكاً محيطاً بالأرض.

موافق المركز .

أو خارج المركز .

مضافاً إلى ما سبق ، لأجل هذه الحركات، إلا أن الآراء لم تتفق بعد على ذلك، اتفاقها على ما سبق ذكره .

فهذا هو القول المجمل في عدد الأفلاك .

(٢) أقول : وهذا هو المطلوب الثاني :

وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الأفلاك .

وهو بحث حكمي ولذلك قال: [ويلزمك على أصولك].

واعلم أنهم اختلفوا أيضاً في محركات الأفلاك الجزئية والكواكب السبعة .

فذهب فريق إلى أن كل كوكب منها ينزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ، ذى نفس واحدة ، تتعلق بالكواكب أول تعلقها وبأفلاكها بواسطة الكواكب بعد ذلك ، كما تتعلق نفس الحيوان ، بقلبه أولاً .

و بأعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه .

فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذى هوكالقلب فى أفلاكه التي هي كالجوارح والأعضاء الباقية ، بعد ذلك .

وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً :

اثنتان للفلكين العظيمين.

وسبع للسيارات وأ فلاكها .

وذهب الباقون إلى أن كل فلك من الأفلاك الملكورة ذو نفس محركة إياه، وكذلك كل كوكب ،

وقد أثبتوا للكواكب أيضاً حركات وضعية على أنفسها، كما أثبتوا لأفلاكها ؛ فإن

أو فلكاً غير محيط مثل التدويرات. أو كوكباً .

حكمها في وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل واحد .

وهذا شيء غير محسوس ، فها فوق القمر .

أما القمر فإن لم يكن محوه:

خيالا يتراءى فيه بالانعكاس ، كما ترى من الهلالات ، وقوس قزح .

أو أجساماً موجودة ، واقعة بحذائه .

بل كان شيئاً موجوداً فيه ، ثابتاً في جميع الأوقات ، على حالة واحدة ، لم يكن له حركة استدارة .

لكن الحكم القطعى فيه مشكل، وإلا ظهر أنه لا يكون شيئاً موجوداً فيه، لوجوب بساطته، وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي .

فعدد النفوسِ المحركة على هذا الرأى ، عدد الأفلاك والكواكب جميعاً .

والشيخ : حكم بذلك في الكتاب بقوله :

[إن لكل جسم منها: فلكاً كان، أو كوكباً، شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه، لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ].

ويؤكده ما ذكرناه قبل، من وجوب كون الأفلاك الحارجة المراكز، والتداوير، والكواكب محتصة في الإيداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلاث.

ثم إن الشيخ ننى الوهم المذهوب إليه عند العوام ، وهو أن الكواكب تتحرك فى الأفلاك ، تحرك الحيتان فى المياه ، فإن القول بتكثر الحركات ، المقتضى لتكثر المحركات ، مبنى عليه ، وإنما نفاه بشيئين :

أحدهما : البرهان الكلي المتقدم :

وهو امتناع الحرق والالتئام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع .

وإليه أشار بقوله :

[ و إن الكواكب تنتقل حول الأرض . . . إلى قوله : لا بأن تنخرق لها أجرام الأفلاك ]

# شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه ، لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب .

والثانى : برهان حدسي .

وهو أن الرصيد والاعتبار ، يدلان: على موافاة مركز تدوير القمر ، أوْجَمَه ، في كل دورة مرتين .

وهما عندكونه في الاجتماع والاستقبال .

وحضيضه أيضاً مرتين :

هما عندكونه في تربيعي الشمس.

وكلَّـلكُ على موافاة مركز تدوير عطارد أوجه في كل دورة مرتين :

إحداهما : عندكونه في تاريخنا هذا في أول العقرب ، بالتقريب .

والثانى : عندكونه فى أول الثور .

إلا أن أوجه العقر بيّ يكون أبعد عن الأرض ، من أوجه الثوري .

بخلاف القمر ؛ فإن أوجيه متساويان ، وموافاته حضيضه أيضاً مرتين على التساوى ، وهما عند كونه فى أول برجى السرطان والحوت .

فإذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة ، بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده ، لم يعرض ذلك كذلك .

والوجه فى القمر هو أن حامل التدوير، يتحرك إلى توالى البروج كل يوم أربعة وعشرين جزءاً، وكسر جزء، من ثلثائة وستين جزءاً من المحيط، ويحمل التدوير معه. والماثل يتبحرك بحركته، وحركة الممثل جميعاً، إلى خلاف التوالى، أحد عشر جزءاً، وكسراً، ويحمل الحامل معه، فيذهب أقلهما بمثل أكبرهما قصاصاً، لاختلاف الجهتين. وتبتى حركة مركز التدوير عن موضعه الأول، ثلاثة عشر جزءاً، وكسراً.

والتقدير الإلهى قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس فى أوج الحامل ، فإذا تحرك الفلكان فى موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين ، صار الأوج مما يلى أحد جانبى الشمس على بعد أحد عشر جزءاً ، وكسر ، من ذلك الموضع ، ومركز التدوير مما يلى الجانب الآخر ، على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه ، وتحركت الشمس بحركتها الحاصة

وأن الكواكب! تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها ، لا بأن تنخرق الها أجرام الأفلاك .

بها ، قريباً من جزء ، إلى الجهة التي تلى المركز منه أيضاً ، وكانت الشمس متوسطة بين الأوج ، ومركز التدوير على بعدين متساويين ، كل واحد مهما اثنى عشر جزءاً . وكسراً ، ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج ، ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس ، سمى بالبعد المضاعف، وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة .

وهكذا يوماً بعد يوم، حتى إذا صار بُعد المركز عن الشمس ربع دور. وبُعد الأوج عنها من الجانب الآخر، أيضاً ربعاً ، وكان بين الأوج والمركز ، نصف دور، وأفى المركز مقابلة الأوج ، أعنى الجضيض .

وإذا صار بُعد المركز عن الشمس نصف دور ، استقبله الأوج من الجانب الآخر ، وإفاه في استقبال الشمس .

وكذلك في التربيع الآخر .

فإذن المركز يبرافي الأوج في :

الاجتماع ، والاستقبال ، والحضيض .

فى التربيعين .

وأما عطارد ، فلما كان له فلكان ، خارجه المركز ، أعنى المدبر والحامل .

وأوج المدبر يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا إلى أول العقرب .

وكان المدبر متحركاً بالحامل على خلاف التوالى ، قدر مسير الشمس .

والحامل متحركاً بالتدوير على التوالى ، ضعف ذلك .

وكان التقدير الإلهي ، مقتضياً أن يكون مزكزِ التدوير في الأوجين معاً .

وجب إذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ؛ أن يصير بعد المركز .

عن أوج الحامل ، ضعف مسبر الشمس .

وعن أوج المدبر ، بعد ذهاب أقل الحركتين ، بمثله من الأكبر قصاصاً مثل مسيرها ، والبعد بين الأوجين مثله .

فيكون أوج المدبر متوسطاً بين أوج الحامل ، ومركز التدوير ، حتى إذا صار بُعد

ويزيدك في ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة ، وأوْجَيْه ، وحال عطارد ، وأوجيه ، وأنه لو كان هناك

المركز عن أوج المدبر ، نصف دورة ، استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدبر .

ولأجل ذلك كان المركز في هذا الأوج ، أقرب إلى الأرض بما كان في الأوجين معاً .

ويكون أقرب ما يكون المركز من الأرض ، فى موضعين متساويتى البعد عن الأوجين المتقابلين ، ويكونان لا محالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما إلى الأوج الأبعد ، وهما أول السرطان ، والحوت .

فإنهما على التثليث من الأوج الأبعد . وعلى التسديس من الأوج الأدنى .

فهذه حال القمر وعطارد . فى أوجيهما . أى فى وصولهما إلى أوج الحامل مرتين ، فى دورة واحدة . وذلك مما يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة إلى الأفلاك . لا إلى الكواكب أنفسها .

فإذن لا يقع خرق في أجرام الأفلاك.

وأنكر الفاضل الشارح :

جواز كون الجسم الواحاء متحركاً بحركتين مختلفتين .

قال :

[ لأن الانتقال إلى جهة . يلزم منه الحصول فى تلك الجهة .

فلو انتقل إلى جهتين . ازم حصوله دفعة ، في جهتين :

سواء كان الانتقال:

باللمات .

أو بالعرض.

أو يهما ] .

ثم قال :

[ لا يقال : إنا نرى الرحى تتحرك إلى جهة . والنملة عليها إلى خلافها .

الاشارات والتنبيهات

انخراق يوجبه جريان الكواكب ، أو جريان فلك التدوير ، لم يعرض ذلك كذلك .

لأنا نقول : لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى، وللرحى وقفة حال حركة النملة ؟

وهذا وإن كان مستبعداً ؛ لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان ] .

والجواب : أن الحسم الواحد لا يتخرك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان ، بل يتحرك حركة واحدة تتركب مهما .

فإن الحركات إذا تركبت وكانت إلى جهة واحدة ، أحدثت حركة تساوى مجموعهما .

وإن كانت فى جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض ، أو سكوناً . إن لم يكن فضل .

وإن كانت فى جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة إلى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها ؛ وذلك على قياس سائر الممتزجات .

فإذن الجسم الواحد لا يتحرك ، من حيث هو واحد ، إلا حركة واحدة ، إلى جهة واحدة ، إلا أن الحركة الواحدة :

كما تكون متشاسهة .

فقد تكون مختلفة .

وكما تكون بسيطة .

فقد تكون مركبة .

وكل بسيطة متشابهة .

وكل محتلفة مركبة .

ولا ينعكسان .

والحركات المختلفة تكون بالقياس إلى محركاتها الأول بالذات ، وإلى غيرها بالعرض . ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرك واحد بالذات ، بل لو كان فيها ما هي بالقياس إليه بالذات ، لكانت إحداها فقط .

و إذا ظهر ذلك ، فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بحركتين . حصوله دفعة

(٣) وتعلم أنها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية ، على قياس واحد .

وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما ربما يقال : إن السافل منها معشوقه الخاص ، هو ما فوقه .

في جهتين ، ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد ، فضلا عن محال .

(٣) أقول: وهذا هو المطلوب الثالث:

وهو معرفة كثرة العقول ؛ فإن اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المتشوقة ، كما مر .

و إنما يثبت ذلك بعد إبطال القول بأن الفلك السافل إنما يتحرك شوقاً إلى الفلك العالى ، كما مر .

والقائلون به ، يجعلون أول الأفلاك ، فلكا ساكناً ، متشوقاً غير مشتاق ينقطع به الاشتياق .

وهذا الرآى ثما مال إليه أبو البركات البغدادى . وأسنده إلى بقراط من القدماء . وإنما عبر الشيخ عنه بقوله : [ ما ربما يقال ] .

إشارة إلى أنه مذهب لقوم .

ولما تقدم إبطال هذا الرأى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط، لم يتعرض ههنا لذلك. و إذا ثبت أنها إنما تتحرك شوقاً إلى متشوقاتها المجردة . لا إلى الأجسام المحيطة بها ، فعلى القائلين بنفوس تسعة ، تكون العقول المتشوقة أيضاً تسعة ، عاشرها العقل المخصوص بالإفاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه بالعقل الفعال .

وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ إليه يكون عددها ، عدد الأفلاك والكواكب ، بزيادة واحدة .

واعلم أن العدد المثبت بالدِليل ، دو ما يقطع بأن العقول ليست أقل منه . وأما كونها أكثر منه ، فمن المحتمل؛ إذ لم يدل على امتناعها دليل . (٤) وتعلم أنها لم تختلف أوضاعها وحركاتها ، ومواضعها ، بالطبع ، إلا بأنها ليست من طبيعة واحدة ، بل هي طبائع شي ، وإن جمعها كونها بحسب القياس إلى الطبائع العنصرية ، طبيعة واحدة .

(٥) فيبتى لك أنتنظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض في الوجود ، أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ؟ ومن ههذا تتوقع منا بيان ذلك \*

<sup>(</sup>٤) أقول وهذا هو المطلوب الرابع :

وهو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها .

والشيخ استدل على ذلك باختلاف الأوضاع ، والأيون والحركات . التي هي مقتضيات الطبائع ، كما تقدم بيانه .

فإذن هي مختلفة بالأنواع ، وكل نوع منها لا يوجد إلا " في شخص واحد .

ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها فى استدارة الأشكال والحركات . وامتناع زوالها عن الأيون والأشكال .

وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها . وهي التي تسمى بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة .

<sup>(</sup>٥) أقول : هذا هو الحث على تعرف المبادئ الفاعلة لهذه الأجرام : أهى أجرام مثلها ؟ أم جواهر مفارقة ؟ والوعد ببيان ذلك .

#### الفصل الحادى والثلاثون هدايية

(١) إذا فرضنا جسًا يصدر عنه فعل ، فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلكِ الشخص المعين

فلو كان جسم فلكى ، علة لجسم فلكى يحريه ، لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة ، وجدتها الإمكان .

(١) أقول: قال الفاضل الشارح:

[ هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول. وهي أنه بين امتناع كون الأجسام والجسمانيات عللاً لشيء من الأجسام. ويلزم منه أن تكون عللها المفارقات.

ولا يجوز أن يكون الأول تعالى عاة لها ؛ لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة ، كما مر .

فإذن عللها مفارقات ، بعد الأول ، وهو العقول ] .

أقول : والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علة للبعض . ولما كانت الأجسام العالية منقسمة :

إلى حاو .

ومحوى .

وكانت علية الحاوى ـ على تقدير الجواز ـ أقرب إلى الوهم ؛ قدم بيان امتناعها . واعلم أن البرهان قائم على امتناع :

صدور جسم عن جسم .

أوعما يحل في جسم على الوجه العام .

على ما سيأتى :

وأما الوجود والوجوب ، فبعد وجود العلة ووجوبها .

ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء في الحاوى ، هما معاً ، فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى ، العلة ، كان معه للمحوى إمكان ؛ لأن تشخص العلمة متقدم في الوجود والوجوب ، على تشخص المعلول

لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو ، علمة لمحويه ، طريق خاص ، وهو استلزامه لثبوت الحلاء؛ قدم ذكر هذا الوجه ، ووسمه بالهداية ؛ فإن سلوك الطرق الحاصة أحوج إلى الهداية ، من سلوك الشوارع العامة .

وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات .

إحداها : أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجدة لشيء إلا بعد صيرورته شخصاً معيناً ؛ فإن الطبائع النوعية ، ما لم تكن أشخاصاً معيناً ؛ فإن الطبائع النوعية ، ما لم تكن أشخاصاً معيناً ؛

والثانية : أن العلة لما كانت متقدمة بالذات ، على معلولها ؛ كان وجود المعلول ووجوبه ، متأخرين عن وجود العلة .

فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة ، كان حاله حينثله الإمكان ، لأنه لم يجب بعد . وكل ما لم يجب ، وكان من شأنه أن يجب ، فهو ممكن .

والثالثة : أن الشيئين اللذين يكونان معاً . لامعية المصاحبة الاتفاقية . بل معية بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر ، فإنهما لا يتخالفان فى الوجوب والإمكان ؛ لأن تخالفهما فى ذلك يقتضى إمكان انفكاكهما .

وتقرير الحجة : بعد تقرير هذه المقدمات . أن يقال : لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصاً . لما بيَّناه في المقدمة الأولى .

وحينتُذ كان فَجُود المحوى ، إذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص . موصوفاً بالإمكان لما بيَّناه في المقدمة الثانية .

ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوى أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى . بحيث لا يمكن انفكاكه عنه .

#### فلا يخلو:

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه .

فَإِذَنَ يَلْزُمُ أَنْ يَكُونَ هُو أَيْضًا ، مَعَ وَجُودِ الحَاوِى المَتشخص، مُمَكناً ، لما بيَّناه في المقدمة الثالثة .

لكنه فى جنيع الأحوال واجب ، وإلا "لكان الخلاء ممكناً ، لكنه ممتنع الماته . هذا خلف .

فإذن الحاوي ليس بعلة للمحوى .

واعلم : أن قولنا : [ الخلاء ممتنع للـاته ] .

ليس معناه : أن للمخلاء ذاتاً ، هي المقتضية لامتناع وجوده .

بل معناه : أن تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده .

والمقارن للمحوى هو نني ما يتصور فيه .

فإن المحوى من حيث هو ملاء ، لا يتصور إ لا مع ذلك التني .

وذلك النفي لا يتصور إلاً" مع تصور المحوى من حيَّث هو ملاء .

وإذا تحقق هذا ، سقط ما يمكن أن يتشكك به ، وهو أن يقال :

[ كون عدم الحلاء واجباً لذاته ، ينافى كون ما معه ــ أعنى وجود المحوى ــ واجباً بغيره ] .

وذلك ؛ لأن ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض ، هو الذى يجعل المحوى ، بحيث يمكن أن يتصور معه الخلاء ، حتى يحكم بوجوب عدمه ، بالمعنى المذكور ؛ وللملك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى .

والحاصل : أن المحوى يكون واجباً بغيره ؛ إذا لم يكن معلولاً للحاوى .

أما مع كونه معلولاً للحاوى ، فهو ممتنع الماته ، لا واجب بغيره .

ونعود إلى المتن ونقول :

قول الشيخ : [ إذا فرضنا جسماً . . . إلى قوله : ذلك الشخص المعين ] .

إشارة إلى المقدمة الأولى .

وقوله : [ فلوكان جسم فلكي . . . إلى قوله وجَدَه تُمَها الإمكان ] .

أو غير واجب مع وجوبه.

فإن كان واجباً مع وجوبه ، كان الملائم المحوى واجباً مع وجوبه.

متصلة . هي أصل القياس ؛ فإن القياس استثنائي ،

وإنما أورد تاليها كُليتًا ، غير مختص بهذا الموضع ، تمهيداً لإيراده عنتصا ، وقصداً لمزيد الإيضاح .

وهذا التالي هو المقدمة الثانية .

وقوله : [ وأما الوجود والوجوب ، فبعد وجود العلة و وجوبها ] .

بيان لذلك الحكم الكلي .

وقوله : [ ولكن وجود المحوى ، وعدم الحلاء في الحاوى هما معاً ] .

استثناء للتالى ، على سبيل الإجمال . وفيه إشارة إلى المقدمة الثالثة .

ثم إنه عاد وجعل التالى متخصصاً بهذا الموضع بقوله :

[ فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة ، كان معه للمحوى إمكان؛ لأن تشخص العلة متقدم فى الوجود ، والوجوب ، على تشخص المعلول ] .

العلمة منشدم مى الوجود ، والوجوب ، على تسائم عاد إلى بيان استثناء التالى مفصلا فقال :

7 فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الحلاء واجباً مع وجوبه ]

أى مع وجوب الحاوى .

[ أو غير واجب مع وجوبه .

فإن كان واجباً مع وجوبه، كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه أيضاً ؛ لما بيناه في المقدمة الثالثة ، لكنه يجب أن يكون بمكناً معه . هذا خلف ٢ .

[وإنكان] عدم الخلاء [غير واجب].

مع الحاوى .

[فهو ممكن في نفسه ، واجب بعلة ] فالحلاء غير ممتنع بذاته، بل بسبب. هذا خلف .

فإذن ليس شيء من السيا ويات علة للمحوى فيه .

وقد بان أنه يكون ممكناً مع وجوبه .

وإن كان غير واجب ، فهو ممكن في نفسه ، واجب بعلة .

وذكر الفاضل الشارح [ أن قوله :

« فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي . . . إلى قوله :

على تشخص المعلول ۽ .

تكرار لما قرره أولا .

والآونى حذفه ؛ لئلايتشوش نظم الحجة ، بسببه، والكلام ينتظم بحذفه، وضم ما قبله لما بعده .

وأقول : الاقتصار على ما قرره أولا ، غير كاف في هذا الموضع ؛ لأنه لم يقرر هناك إلا كون المعلول ممكناً مع العلة واجباً بعده .

فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول ؛ فإن المحوى ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه ، لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه .

ثم لو قُدُدًر أنه أفاد ذلك، لصار البرهان حينئذ مقتضياً لامتناع استناد شيءمن الأجسام إلى علة أصلا ؛ لأنه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا.

فإذن الواجب أن يقيد:

العلة بكونها جسماً متشخصاً حاوياً.

والمعلول بكونه محويثًا .

ليستقيم البرهان . فإن تأخُّر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتاً للخلاء الممتنع بذاته .

وإذا تقرر هذا فأقول :

إن رام أحد " نظم ما ورد في المّن ، فالأصوب أن يقدم قوله :

[ فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي . . . إلى قوله : على تشخص المعلول ] .

على قوله : [ ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء في الحاوى . هما معاً ] .

تم يضم هذا إلى قوله :

فالخلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب .

وقد بان أنه ممتنع بذاته .

فليس شيء من السما ويات علة لما تحته ، وللمحوى فيه .

(٢) وأما أن يكون المحوى علة لما هو أشرف ، وأقوى ، وأعظم ، منه ، أعنى الحاوى ، فغيرُ مذهوب إليه بوهم ، ولاممكن \*

[ فلا نخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً . . . إلى آخره ] .

فإنه بذلك يصير تقرير تالى المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء ، ويسقط منه ما يوهم التكرار .

ولا يبعد أن الأصل قد كان هكذا ، وأن هذا التقديم والتأخير إنما وقع من غفلة النساخ. والله أعلم.

وأما اعتراض الفاضل الشارح بأن:

[ الحكم بكون ما مع المتأخر متأخراً ، كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدماً . والعقل الذى هو علة المحوى ، إنما يوجد مع الحاوى عندهم .

فتقدمه على المحوى بالذات ، يقتضى تقدم الحاوى أيضاً عليه .

ويبود المحذور ] .

فغير متوجه : لدلالة المعية في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فإن :

أحدهما : يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . من حيث ذاتاهما .

والثانى : على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينفك أحدهما من الآخر .

كما مر فى النمط الأول :

(٢) أقول : لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوى ، علة للمحوى . أشار إلى القسم الثانى ؛ وهو :

كون المحوى علة للحاوى .

## القصل الثانى والثلاثون

#### وهم وتنبيه

(۱) ولعدك تقول: هب أن علة الجسم الساوى غير جسم ، فلا بد لك من أن تقول: إنه يلزم من غير الجسم ، حاو ، ومحوى ، سواء كان عن واحد ، أو عن اثنين .

وذكر أن الوهم لا يذهب إلى هذا القسم ، ذهابه إلى القسم الأول؛ وذلك لأن الوهم إنما يذهب إلى ما يتصور فيه مناسبة ، أو مشابهة بوجه ما للحق .

ولما كانت العلة أتم وجوداً من المعلول ، لاستغنائها عنه ، وافتقاره إليها .

وكان الحاوى :

أشرف من المحوى ؛ لكونه أبعد عما من شأنه أن يتغير ويفسد ، منه ؛

وأقوى وأعظم منه ؛ لاشتماله بحسب الصورة والمقدار ، على ما هو مثله ، مع زيادة ؛

كان إسناد العلية إلى الحاوى ، أشبه بالحق ، من إسنادها إلى المحوى .

ثم ذكر أن ذلك مع أنه غير مذهوب إليه بوهم ، ليس بممكن ، على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر .

والفاضل الشارح:

نسب قول الشيخ هذا إلى الحطابة ، ظنًّا منه أن مجرد التلفظ بالشرف خطابة .

وليس كذلك ؛ لأنه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف، لكان بيانه خطابيًّا ؛ لكنه لم يعلل بذلك إلاكونه غير مذهوب إليه بوهم .

وأماكونه غير ممكن ، فمعلل بما سيأتى. ُ

وللمبرهن أن يستعمل كل شيء في إثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته . .

(١) أقول: تقرير الوهم أن يقال:

لو سلم لك أن علل الأجسام السياوية ، ليست بجسم؛ لكنك تجعل الحاوى معلولاً" لعلة متقدمة على علة وجود المحوى، فيكون متقدماً عليه . ولا محالة أن إمكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيا مضى ذكره ، لأذك تجعل للحاوى وجودًا عن علة ، قبل وجود المحوى .

فاسمع واعلم أن الحاوى إنما كان وجوده يصحب إمكان المحوى ، إذا كان علة تسبق المجوى ، فيكون للمحوى مع وجوده إمكان ، حين يتحدد بوجوده السطح ، فلا يجب معه ما يملوه ، إن كان معلولا ، بل يجب بعده .

سواء جعلت الحاوي ، وعلة المحوى ، صادرين :

عن علة واحدة . أو عن اثنين .

ويلزمك على ذلك أيضاً القول بإمكان الخلاء ، مع وجود الحاوى ؛ لتقدمه ،

كما لزم على القول بكون الحاوى علة .

وعلى قول الشيخ : [سواء كان عن واحد] .

فى قوله :

[ فلا بد للك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى ، سواء كان : عن واحد . أو عن اثنين ] .

إشكال : لأن تفسير كلامه ، إنكان هكذا .

سواء کان لزوم الحاوی والمحوی ، أو لزوم علتهما .

عن واحد . أو عن اثنين .

قيل : ولو كان الحاوى والمحوى، أو علمتاهما عن واحد ، لم يكن للحاوى وجود ، قبل المحوى .

ولا لعلة الحاوى ، قبل علة المحوى .

فلم يمكن أن يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما .

إنما يتوهم تقدمه ههنا ، بأن يكون لعاته تقدم على علة المحوى ، وحينا لا تكون العلتان : واحدة ، ولا عن واحيد .

وأما إذا لم يكن علة ، بل كان مع العلة ، لم يجب أن يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه ؛ لأنه ليس هناك سبق زماني أصلا.

وإن فسر على ما فسرناه أولا ، وهو أن يقال :

سواء کمان لزوم الحاوی .

وعلة المحوى .

عن واحد أو عن اثنين . لم يكن مطابقاً للمتن .

و إن أضمر فى كون الحاوى والمحوى، عن واحد، أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر، لم يكن خالياً عن تعسف ما .

وأقول في حله :

اختلف القائلون باستناد السهاويات إلى مباديها .

فقال بعضهم : إنها بأسرها تستند إلى العلة الأولى ، وإنما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط تتوقف تلك الصدورات عليها .

فالحاوى لكونه بحسب شرط أقدم ، يكون أعلى مرتبة من المحوى .

وقال بعضهم : إنها تستند إلى علل مختلفة المراتب ، وهي العقول .

فإذن قول الشيخ :

[ سواءكان لزوم الحاوى والمحوى ؛ عن واحد ، أو عن اثنين ] .

إن لم يكن مفسراً بشيء مما مر ، كان إشارة إلى المذهبين؛ فإنتقدم الحاوي يمكن أن يتوهم على التقديرين .

وتقرير التنبيه : لإزالة الوهم أن يقال :

تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لإمكان الحلاء ، إنما يلزم عندكون الحاوى علة .

وذلك لا يمكن إلا "تشخصه . وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى، وعدم وجوب ما يملؤه ، مع حصول ذلك التحدد ؛ لكون المحوى معاولاً ".

أما إذا لم يكن الخاوى علة ، بلكان مع العلة على الوجه المذكور، لم يجب تقدمه ؛ فإن ما مع المتقدم بالمعية الانفاقية ، لا يكون متقدماً ، اللهم إلا أن يكون التقدم زمانياً .

وأما الذاتى فإنما يكون للعلة ، لا لما ليس بعلة ، بل مع العلة . بل نقول إن الحاوى والمحوى وجبا معاً عن شيتين \*

#### الفصل الثالث والثلاثون وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تزيد فتقول : إذا خرج عن الأصول التي تقررت ، أنه قد يوجد عن غير جسم ، حاو ، وآخر غير جسم يوجد عنه المحوى .

فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الآخر غير الجسم ، بالذات . ولكن المحوى معلول للآخر غير الجسم ، فإذا اعتبرت له معية

أما الذاتي فإنما يكون للعلة ، لا لما يتفق أن يكون معها .

والمراد: من التقدم الذاتى ههنا، هو أحد قسميه الخاص بالعلل. لا الذى يكون بالطبع؛ لأن التقدم بالطبع متصور ههنا؛ فإن المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الإضافة، من غير انعكاس.

والمتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس .

واعتراض الفاضل الشارح بأن:

[ الحاوى وإن لم يكن علة، لكنه إن فرض متقدماً بالطبع . عاد الإلزام ، والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ] .

ساقط بذلك .

(۱) أقول: هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان: وهى آن الحاوى، والعقل الذى هو علة المحوى. لما صدرا معاً من علة واحدة. فقد وجبا عنها معاً.

مع هذا الآخر ، كان ممكناً .

فيكون في حال ما يجب الحاوى ، فالمحوى ممكن.

فجوابك : أن هذا هو المطلب الأول عند التحقيق .

وجوابه ذلك بعينه ؛ فإن المحوى إنما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الذي هو علة له .

وذلك القياس لا يفرض إمكان الخلاء بوجه ، إنما يفرضه تحدد الحاوى في باطنه .

ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى.

وليس كل ما هو بعد معلول ، فهو بعد ؛ لأن القبلية والبعدية ؛ إذا كانتا بحسب العلية والمعلولية ، فحيث لم يكن علية ولامعلولية ، لم يجب قبلية ولا بعدية .

ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة ، علة ، لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعلية ، قبلا ؛ اللهم إلا بالزمان\*

والمحوى ليس مع وجوب أحدهما، الذي هو علة ، واجباً ، فلا يكون مع وجوب ، الآخر ، الذي هو الحاوي ، أيضاً واجباً .

وحيناند يعود المحذور .

والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد إيضاح ، وهو غني عن الشرح . .

### الفصل الرابع والثلاثون وهم وتنبيه

(۱) ولعداك تقول: إن الحاوى والمحوى جميعاً ، بحسب اعتبار نفسيهما ، غير واجبى الوجود ، فخلو مكانيهما غير واجب الوجود ، فاسمع .

إِن هذين إِذَا أَخذَا معاً ممكنين ، لم يكن هناك تحدد لشيء ، ولا مكان ، إِن لم يُملاً كان خلاء .

و إنما يعرض ما يعرض ، إذا كان محددًا ، فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطً عملاء ، أو غير محيط عملاء ، فيكون خلاء »

# الفصل الخامس والثلاثون إشارة

[ ١٦] وهذا القول واحد بعينه ، سواء نسب التقدم :

إلى صورة الجسم الحاوى .

أو نفسه التي تكون كصورته .

أو إلى جملته \*

(۱) أقول : هذا الفصل واضح، وقد مر بيان ما يناسبه في أثناء شر ح بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى .

[ ۱] أقول : أى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علم للممحوى قائم ، سواء :

#### الفصل السادس والثلاثون تذنيب

(١) قد استبان أنه ليست الأجسام الساوية عللا بعضها لبعض .

وأنت إذا فكرت مع نفسك ، علمت أن الأَجسام إنما تفعل بصورها .

جعلت العلة ؛ صورة الحاوى .

أو نفسه التى تكون مبدأ لصورته ، أو تكون هى كصورته ، أو عين صورته . أو جعلت العلة ، جملة الحاوى ؛ فإن استلزام إمكان الحلاء حاصل مع الجميع ؛ لأن العلة ما لم يتم وجودها ، لا تكون علة .

وأى هذه الأشياء يفرض علة ، فإنه لا يتم موجوداً إلاًّ مع الجميع .

(١) أقول: لما بين امتناع كون كل حاو من السياويات ، علة لما يحويه .

وكان من المستبعد أن يكون المحوى علة لحاويه .

وكان الحكم بأن الأجسام الساوية ليست عللاً بعضها لبعض .

مما تقبله الأذهان بسرعة .

جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة .

لكن لما كان أحد الحكمين الأولين، غير برهاني، ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما ، علة بلحسم آخر .

وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات :

إحداها : أن الجسم إنما يفعل بصورته ؛ لأنه إنما يكون موجوداً بالفعل بصورته .

والصورة القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها ، إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها .

ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل ؛ فإن ما لا يكون موجوداً بالفعل ، لا يمكن أن يكون فاعلاً .

ولا يمكن أن يفعل بمادته ؛ لأنه يكون بها موجوداً بالقوة ، ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً .

والفاضل الشارح:

علل امتناع كون المادة فاعلة ، بأن المادة قابلة .

والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ثم ناقضه بأن قال:

[ نص الشيخ ف « النمط السابع » على أن علم البارى بغيره ، صورة ف ذاته . فلماته البسيطة فاعلة وقابلة معاً ] .

أقول : أما تعليله المذكور ، فباطل ؛ لأن الشيء الواحد إنما يكون قابلاً وفاعلاً معاً ، لشيء واحد .

فإن الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول .

والقابل لا يجب أن يحل فيه المقبول ، بل يمكن .

والواحيد لا تكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معاً .

وأما إذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس ؛ فإنها قابلة عما ثوقها ، فاعلة فيما دونها .

وههنا لوكانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت :

فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم .

وقابلة بالنسبة إلى الصورة الحالة فها .

وهما متغایران .

فإذن التعليل بذلك باطل .

وأما قوله : [ الشيخ نص على أن علمه تعالى صورة في ذاته ] .

ولا توسط. للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ، من هيولي أو صورة ، حتى يوجدهما ، أولاً فيوجد بهما الجسم .

فإن كان على ما ذكره ، كان للشيخ أن يقول :

اعتبار كونه عاقلاً للأشياء ، غير اعتباركونه عقلاً مجرداً ، يصح أن تقارنه صور المعقولات .

و إن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً .

فهو بالاعتبار الأول فاعل تلك الصور .

وبالاعتبار الثاني قابلها .

على أن الحق في ذلك سنذكره في موضعه .

المقدمة الثانية:

أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام ، إنما تصدر عنها بمشاركة الوضع ؛ وذلك لأن الصور صنفان :

صور تقوم بمواد الأجسام ، كالصورة الجسمية والنوعية وهي كما أن قوامها بمواد تلك الأجسام ، فكللك ما يصدر عنها بعد قوامها ، يصدر بوساطة تلك المواد ، فيكون بمشاركة من الوضع .

وَلَلْمُلُكُ فَإِنَ النَّارِ لَا تَسْخَنَ أَى شَيْءَ اتَّفَقَ ، بِلَ مَاكَانَ مَلَاقِيّاً لِحُومِهَا ، أو كان من جسمها بحال .

والشمس لا تضيء كل شيء ، بل ماكان مقابلاً بخرمها .

وصور قوامها بذاتها ، لا بمواد الأجسام ، كالأنفس المفارقة بذواتها دون أفعالها .

لكن النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيثهى نفس ، إنما يكون بذلك الجسم ، وفيه ؛ و إلاّ لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً ، لذلك الجسم ، وحينئذ لم تكن نفساً لذلك الجسم .

هذا خلف .

فقد ظهر أن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع .

فإذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ، ولا لصورها .

المقدمة الثالثة : أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له ، وإلا لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع .

هذا خلف .

المقدمة الرابعة : أن علة الجسم تكون أولاً علة لجزئه ، أعنى مادته وصوته . وهذا قد تقرر فها مضي .

وبعد تقرير المقدمات نعود إلى المتن ونقول :

قوله : [الأجسام إنما تفعل بصورها ] .

إشارة إلى المقدمة الأولى .

وقوله : [ والصور القائمة بالأجسام والتي هي كما لية لها ] .

يعنى النفوس [ إنما تصدر عنها أفعالها بنوسط ما فيه قوامها ] .

إشارة إلى المقدمة الثانية .

وقوله: [ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ، من هيولى أو صورة ] . إشارة إلى المقدمة الثالثة .

وقوله : [ حتى يوجدهما أولاً ، فيوجد بهما الجسم ] .

إشارة إلى المقدمة الرابعة .

وقوله : [ فإذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ، ولا لعدورها ] . نتيجة .

وهناك يتبين امتناع صدور الأجسام عنها ، ويتم البرهان .

وقوله : [ بل لعلها تكونُ معدة لأجسام أحر ، لصور ما يتجدد عليها ، أو أعراض ] . إشارة إلى كيفية تأثير الصور في الأجسام الأخر ، وذلك بأن :

تجعل موادها معدة لقبول صورة ، تفيض عليها من مُنفيض الصور .

كالنار التى تجعل مادة ما يجاورها ــ بالتسخين ــ معدة لقبول صورة هوائية، تتجدد على تلك المادة . بل لعلها تكون معدة لأجسام أخر ، لصور ما يتجدد عليها أو أعراض \*

# الفصل السابع والثلاثون هداية وتحصيل

(۱) فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود إلا واحدًا فقط ، لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع .

فتكون هذه الكثرة من الجواهر غير الجسمانية معلولة .

أو تجعلها معدة لقبول أعراض ؛ فإن بعض الأعراض أيضاً يفيضعلى الأجسام من على مفارقة ، عند صير ورة تلك الأجسام مستعدة لقبولها .

والملك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن أنه عاة لها .

وذلك كالشمس التي تعد الأجسام للتسخن وتبتى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها .

وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول .

(١) أقول: قد ثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة . وقد ثبت فيا مر أن واجب الوجود واحد .

وأن واجب الوجود غير مقول على كثرة ، قول الأجناس ، أو الأنواع .

فإذن هذه الجواهر ممكنة الوجود ، لذواتها ، معلولة للأول .

فهذه فائدة ، لأجلها وسم الفصل بالهداية .

ثم إنه شرع في بيان مراتب الموجودات ، ومهد للملك أصولا .

فذكر أنه قد ثبت :

من استناد السهاويات إلى علل غير جسمانية .

وقد علمت أيضاً أن الأجسام السماوية ، معلولة لعلل غير جسمانية ، فتكون هي من هذه الكثرة .

وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبداً لاثنين معاً ، إلا بتوسط. أحدهما ، ولا مبداً للجسم إلا بتوسط.

فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرًا من هذه الجواهر العقلية ، وواحدًا .

وأن تكون الجواهر العقلية الأخر بتوسط. ذلك الواحد. والسماويات بتوسط. العقليات \*

### الفصل الثامن والثلاثون زيادة تحصيل

(۱) وليس يجوز أن تترتب العقليات ترتبها ، ويلزم الجسم السماوي عن آخرها ؛ لأن لكل جسم سماوي مبدأ عقلياً ؛ إذ

ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ ، إلا لواحد .

ومن امتناع كون ذلك الواحد جسماً ، أو جسمانيًّا ، أو نفساً . . .

أحكام ثلاثة:

أحدها : أن المعلول الأول واحد من هذه الجواهر .

والثاني : أن باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد .

والثالث : أن السياويات صادرة من هذه الجواهر .

ولأجل هذه الفوائد ، وسم الفصل أيضاً « بالتحصيل » .

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر ـ

ليس الجرم السماوي بتوسط جرم ساوي .

فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية ، من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود ، مع نزول السماويات \*

وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الأول ، مع صدور السهاويات. وإنكانت السهاويات مبتدئة بعدها .

وذلك لأن العقول لو انقطعت قبل انقطاع السهاويات بقيت الباقية منها غير مستندة إلى علمة ؛ لأنها لا يمكن أن تستند إلى غير العقول .

فإذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها ، إلى عقل الفلك الأخير .

واعلم أن الشيخ لم يجزم :

بكون العقل الأول علة للفلك الأول .

ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير .

ولا بوجُوب تواليها فى علية الأفلاك المتوالية .

ولا بمساواة العقول للأفلاك في المدد .

بل جزم بكوبها مستمرة مع الأفلاك .

وبأنها لا تكون أقل عددًا من الأفلاك.

فإن الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا تصل إليه العقول البشرية . ويظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ :

بتجويز ما لم يجزم هو به .

سخيف .

### الفصل التاسع والثلاثون زيادة تحصيل

(١) فمن الضروري إذن أن يكون جوهر عقلي ، يلزم عنه :

جوهر عقلي.

وجرم ساوی.

ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد ، من حيثيتين .

(١) أقول: أراد أن يبين كيفية صدور كثرة عن المبدأ الأول.

فبدأ بالإشارة إلى أول كثرة وجب صدورها عنه .

وهو جوهر عقلی . وجرم سماوی ، معاً .

وذلك لأن وجوب صدور الأجرام السهاوية عن الجواهر العقلية ، مع استمرار وجود الجواهر العقلية ، يقتضى بالضرورة :

صدور جرم سماوی .

وجوهر عقلي ،

معاً عن جوهر واحد عقلي .

ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد . يناقض القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، في بادئ الرأي .

بل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، يقتضى ، إذا فهم على الإطلاق . الذى يقتضيه مجرد هذه العبارة. أن يكون الصادر عن المبدأ الأول شيئاً واحداً ، وعن ذلك الواحد ، واحد آخر ، وهلم جراً .

حتى لا يمكن أن يوجدُ شينان إيس أحدهما في سلسلة الترتيب علة اللآخو .

إما على الولاء .

أو بتوسط الغير من العلل.

وهذا ظاهر الفساد؛ فإن وجود موجوداتكثيرة لايتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة. لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، إذا كانت جهة الصدور واحدة، وتكثّرُ الاعتبارات والجهات ممتنع فى المبدأ الأول ؛ لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة ، واعتبارات مذكثرة ، كما مر .

أمه إذ تكثرت جهاته واعتباراته، فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة ؛ ولذلك حكم بصدور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة، عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة ، لكثرة جهاتها ، واعتباراتها ، المنسوبة إلى تلك الأعراض .

وإلى هذا المعنى ، أشار الشيخ بقوله :

[ ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد .

من حيثيتين .

وتكثر الاعتبارات والجهات ، ممتنع في المبدأ الأول ؛

لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات، مختلفة، واعتبارات متكثرة ، كما مر .

وغير ممتنع في معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ،

وأمكن أن يصدر عنه معلولاته ] .

فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول، ووجوب استنادها إلى غيره بالإجمال :

وبتى بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل. ونقدم له مقدمة فنقول :

إذا فرضنا مبدأ أول ، وليكن (١).

وصدر عنه شي واحد ، وليكن ( ب ) .

فهو فى أولى مراتب معلولاته .

ثم من الجائز أن يصدر عن (١) بتوسط ( س) شيء وليكن ( ح ) .

وعن ( ب ) وحده شيء وليکن ( د ) .

فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر.

و إن جوزنا أن يصدر عن ( س) بالنظر إلى ( ا ) شيء آخر، صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء .

وغير ممتنع في معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد .

ثم من الجائز أن يصدر عن (١) بتوسط (ح) وحده ، شيء.

وبتوسط (د) وحده ثان.

وبتوسط (حد) معاً ، ثالث .

و بتوسط (ب ح ) رابع .

وبتوسط ( ب د ) معا خامس.

وبتوسط ( ب حد ) سادس .

وعن ( س ) :

بتوسط ( ح ) سابع .

وبتوسط ( د ) ثامن .

و بتوسط (حد) معاً تاسم.

وعن ( ح ) وحده عاشر .

وعن ( د ) وحده حادي عشر .

وعن ( ح د ) معاً ثانی عشر 🛴

وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب.

ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء، واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة ، و ار ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة .

ثم إذا جاوزنا هذه المراتب، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها، في مرتبة واحدة، إلى ما لا نهاية له .

فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة ، في مرتبة واحدة ، عن مبدأ واحد .

وإذا ثبت هذا فنقول :

إذا صدر عن المبدأ الأول شيء ، كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة .

ومفهوم كونه صادراً عن الأول ، غير مفهوم كونه ذا هوية ما .

فإذن : ههنا أمران معقولان :

أحدهما : الأمر الصادر عن الأول ، وهو المسمى بالوجود .

وأمكن أن تصدر عنه معلولاته.

ولا حيثيتي اختلاف هناك إلا ما كان لكل شيء منها:

والثانى : هو الهوية اللازمة لذلك الوجود ، وهو المسمى بالماهية .

فهى من حيث الوجود، تابعة لذلك الوجود؛ لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم تكن ماهية "أصلا .

لكن من حيث العقل ، يكون الوجود تابعاً لها ، لكونه صفة لها ، ثم إذا قيست الماهية وحدها ، إلى ذلك الوجود ، عقل الإمكان .

فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها .

وإذا قيست لا وحدها ، بل بالنظر إلى المبدأ الأول ، عقل الوجوب بالغير .

فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها ، مع النظر إلى المبدأ الأول .

ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود ، بالإمكان والوجوب .

وأيضاً إذا اعتبركون الوجود الصادر عن الأول وحده ، قائماً بذاته ، لزمه أن يكون عاقلا لذاته .

وإذا اعتبر ذلك له مع الأول ، لزمه أن يكون عاقلا للأول .

فهذه ستة أشماء

وجود .

وهوية .

و إمكان .

و وجوب .

وتعقل للذات.

وتعقل للمبدأ .

واحمد منها في أول المراتب ، هو الوجود .

وثلاثة في ثانيتها ، هي :

الهوية اللازمة للوجود ، باعتبار مغايرته للأول .

والتعقل بالذات اللازمة له ، لتجرده .

والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الأول.

أنه بذاته إمكاني الوجود .

وبالأول واجب الوجود .

واثنان في ثالثتها ، وهما :

الإمكان.

والوجوب .

المتأخران عن الهوية، وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود

وأما باعتبار تقدمها عليه ، فهما في ثانية المراتب ، مع الوجود .

والتعقلان في ثالثتها .

واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمناً والتزاماً ، وإن كان المعلول الأول من هذه الجملة ، ليس بالحقيقة إلا واحداً .

والهوية والإمكان يشتركان فى أنهما حال ذلك المعاول فى ذاته ، من حيث كونه بالقوة . والوجود والتعقل بالذات يشتركان فى أنهما حاله فى ذاته ، من حيث كونه بالفعل . والوجوب والتعقل للمبدأ ، يشتركان فى أنهما حاله المستفاد من مبدئه .

فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثايث : الموجود في العقل.

والأولى والثانية : تشتركان في أنهما حاله في ذاته .

والثالثة تمتاز عنهما بأنها حاله بالقياس إلى مبدئه .

وهما المرادان من قول من ذكر التثنية .

وإذا تقرر هذا فنرجع إلى باقي شرح المن ونقول :

قوله :

[ فمن الضرورى أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه :

جوهر عقلي .

وجرم سماوی ] .

يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول؛ إذ لا سبيل إلى ذلك . بل حكم بالإجمال بأن مصدر الفلك الأول ، جوهر عقلي :

سواء كان هو أول الجواهر .

أو غيره .

وأنه يعقل ذاته. ويعقل الأول.

لكن إن كان أول الأفلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت ، كما ذهب إليه بعض المتقدمين ، فالأشبه أن مصدره لا يكون هو العقل الأول ؛ فإن الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن إسناد جميع الثوابت إليها ، بل هو عقل آخر ، بعد العقل الأول .

وقوله :

[ ولا حيثيتي اختلاف هناك ، إلا ماكان لكل شيء مها .

أنه بذاته إمكاني الوجود .

و بالأول واجب الوجود .

وأنه يعقل ذاته :

ويعقل الأول ] .

إشارة إلى أن إسناد الكثرة إلى العقل اللمي هو المعاول الأول لا يمكن إلا من

هذا الوجه .

وإنما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ، ولم يذكر :

الهوية .

والوجود .

لأن المعلول الأول عبارة عن مجموعهما معاً، والحيثيات اللازمة له ، هي الأربعة التي ذكرها ، لا غير .

وقوله :

آ فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده .

و بما له من حاله عنده .

مبدأ لشيء].

إشارة إلى أمرين :

أحدهما: ما يفيض من الأول على معلولاته.

والثانى : ما يحصل للمعلول بالنظر إلى الأول .

وهما ما يعبر عنهما :

فيكون . مما له من عقله الأول الموجب لوجوده ، و. مما له من حاله عنده ، مبدأ لشيء .

و. مما له من ذاته ، مبدأ لشيء آخر .

بتعقل المبدأ .

ووجوب الوجود .

اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس إلى مبدئه . وهي أفضل حاليه المذكورتين ، التي بها صار مبدأ لعقل آخر .

وقوله :

[وبما له من ذاته :

مبدأ لشيء آخر ] .

إشارة إلى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين، التي بها صار مبدأ للفلك.

وقوله : [ ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات ] .

إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة ؛ بخلاف الواجب ذاته .

و إنما أشار بلفظة : [ هو ] .

إلى العقل الأول ، مع جميع كمالاته اللازمة له ، لا إلى ما يكون منه فى أول مراتب المعلولات وحده ، وأن ذلك شيء واحدكما مر .

وقوله : [وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ووجود من غيره ، واجب ٢].

إشارة إلى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل .

وإنما ذكرهما ههنا ، لكونهما مقومات ، لا لوازم .

ووصفهما بالإمكان والوجوب ، تنبيها على استلزامهما للأوصاف المذكورة .

وقوله :

[ ثم يجب أن يكون الأمر الصوري منه :

مبدأ للكائن الصورى .

والأمر الأشبه بالمادة .

مبدأ للكائن المناسب للمادة [.

ولاً نه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوها من مختلفات. وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ، ووجود من غيره واجب . ثم يجب أن يكون الأمر الصورى منه ، مبدأ للكائن الصورى .

أى ينبغى أن تستند عليته للعقل الذى تحته إلى حاله التى له بالقياس إلى مبدئه . وعليته للفلك الذى تحته ، إلى حاله التى له ، فى ذاته ؛ فإن ذاته بالمادة أشبه . وكماله الفائض عليه من مبدئه ، بالصورة أشبه .

والمعلول يشبه العلة ويناسبها .

ثم صرح عن ذلك بقوله :

[ فيكون بما هو عاقل للأول ، الذى وجب به ، مبدأ لجوهر عقلى . و بالآخر مبدأ لجوهر جسماني ] .

ثم أشار بقوله:

[ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين بهما يصير سبباً لصور ومادة جسميتين].

إلى تفصيل حاله في ذاته ، إلى الحالتين المذكورتين :

أعنى التي له من حيث كونه بالقوة .

والتي له من حيث كونه بالفعل .

فإنه بالأول صار مبدأ لهيولي الفلك ، التي يكون الفلك بها ، فلكاً بالقوة .

و بالثانى صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلكاً بالفعل .

ولأجل كون الماهية والإمكان

عدميين في ذاتيهما

وجوديين بغيرهما

كانت المادة

عدمية بانفرادها

وجودية بالصورة

ولأجل كون الماهية :

## والأَّمرُ الأَّشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة .

متقدمة على الوجود ، من حيث العقل .

متأخرة عنه من حيث الوجود .

كانت المادة متقدمة على الصورة ، من وجه ، ومتأخرة عنها من وجه، كما مر في النمط الأول » .

ولأجل كون الوجوب أقرب إلى المبدأ فى الترتيب ، كان للصورة تقدم العلية على المادة . فهذا ما أردنا بيانه .

وإنما أطنبنا القول فيه ؛ لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى الأسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسألة ، وأقدموا لجهلهم بها ، على تجهيل المتقدمين من الحكماء . والتشنيع عليهم .

وقد شنع عليهم أبو البركات البغدادى بأنهم :

[ نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة . إلى المتوسطة .

والمتوسطة إلى العالية .

والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول ، وتنجعل المراتب شروطاً معدة ، الإفاضته تعالى ] .

وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية.

فإن الكل متفقون على صدور الكل منه . جل جلاله .

وأن الوجود معاول له على الإطلاق .

فإن تساهلوا فى تعاليمهم . وأسندوا معلولا إلى ما يليه . كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية ، والعرضية . وإلى الشروط . وغير ذلك ، لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه و بنوا مسائلهم عليه .

والفاضل الشارح : ممن نسب كلامهم فى هذه المسألة. إلى الوهن والركاكة . لاسبب المذكور .

وقد ذكر في الشرح :

[أن الشيخ خبط في هذا الكتاب، وفي سائر كتبه . لأن كلامه مشعر

## فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به ، مبدأ لجوهر عقلي .

تارة ، بأنه إنما يصدر عقل وفلك ، عن العقل الأول؛ لما فيه من الإمكان والوجوب .

وتارة لأنه يعقل نفسه ، ويعقل غيره .

ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل ؛ فإن الجمجمة غير لاثقة بهذا الموضع].

أقول: الشيخ لم يجعل الوجوب وحده، مصدراً لعقل آخر في موضع من كتبه الى وقعت إلى ، كالشفاء، والنجاة، والمبدأ والمعاد، والمباحثات، والإشارات، وغيرها من رسائله.

بِل جعل عقله الأول الموجب لوجوده ، مبدأً لعقل آخر .

ولعله ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل، إلى ما يخالف ذلك .

وأما جعل الإمكان ، وعقله لنفسه ، مبدأين لفلك، فعلى ما ذكره ، ولا مناقضة بينهما ، كما مر .

وأما الجمجمة التي ذكرها ، إنكانت، فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور ، بل لعمرى قدكني الشيخ - بجمجمة في موضع خرست ألسن الفصحاء فيه - فضلا وشرفاً . ثم إنه اشتخل ببيان أن الأمور المذكورة من الإمكان، والوجوب ، والوجود ، وغيرها ،

لا تصلح للعلية في هذا الموضع .

وكرر ما ذكره مراراً :

[ من كوبها أموراً عدمية، أو أموراً مشتركة متساوية في جميع الماهيات، وما يجرى مجراه ] .

والجواب : بعد ما مر من الكلام عليه ، أنها على تقدير تسليم كونها أموراً عدمية ، ليست عللاً مستقلة بأنفسها ، بل هى شروط وحيثيات، تختلف أحوال العلة الموجدة بها . والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق .

وأما كونها أموراً مشتركة على التساوى ، فليس كما ظنه، بل هي مما يقع على التقال عليه تلك الأمور بالتشكيك ، كما مر في الوجود .

#### وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى .

ثم قال:

[المعلول الأول لا يجوز أن يكون متقوماً من مختلفات ، وإلا لكان الأول علة لها ] .

والجواب: أن المعلول الأول:

يطلق على العقل الأول ، مع جميع كمالاته ؛ فإنه أول ماهية صدرت عن الأول بكمالاتها .

ويطلق على الصادر الأول ، من غير أن يعتبر معه شيء من لوازمه .

فعلى التقدير الأول يصبح الحكم على المعلول الأول بأنه متقوم من مختلفات.

وعلى التقدير الثانى لا يصح .

فلا مناقضة بينهما.

والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع ؛ فإنه قال بهذه العبارة :

[ ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجودها داخلة في مبدأ قوامها ، بل يجوز أن يكون الواحد يازم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم ، وحال ، أو صفة ، أو معلول ، ويكون ذلك أيضاً واحداً، ثم يلزم عنه لذاته شيء ، وبمشاركة ذلك اللازم شيء ، فينبع من ذلك كثرة ، كلها تلزم ذاته ] .

فيبجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى .

ثم قال الفاضل الشارح:

- بعد الحكم بأن المعلُّول الأول لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات -

[ وبه يظهر فساد قولهم : الجوهر جنس لما تحته ؛ لأن ذلك يقتضى كون المعلول الأول مركباً من جنس وفصل ] .

أقول : وهذا خبط وقع منه ، لاشتباه الأثجزاء الوجودية ، بما يجرى مجرى الأجزاء في العقل .

## ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين ، بهما يصير سبباً لصورة ومادة جسميتين \*

ثم قال:

ــ بعد كلام طويل ـــ

[ ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في أن تكون مصدراً للمعلولات الكثيرة ، فهي حاصلة لذات الله تعالى ؛ إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة ] .

والجواب : أن السلوب والإضافات إنما تعقل بعد ثبوت الغير ، فلو جعات مبدأ لثبوت الغير ، كان دوراً ع .

#### ثم قال:

[ والشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبه بالصور مبدأ للكائن الصورى . والأشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة ؛ دليلاً .

والذي عول عليه في سائركتبه ، أن الأشرف يتبع الأشرف ، مع أنه هو الذي قال في برهان الشفاء:

[وإذا رأيت الرجل العلمي يقول: هذا شريف، وهذا خسيس، فاعلم أنه يخبط. فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الحطابية في هذه المباحث العلمية ٢]

أقول : إذا استند مسببان ، أحدهما أتم وجوداً من الآخر ، إلى سببين كذلك .

وَكَانَ المسبب الأَتْمَ ، أَتَم وجوداً من المسبب الأنقص ، وجب استناده إلى السبب الأُتّم ؛ لأن المعلول لا يمكن أن يكون أتم وجوداً من علته .

وهذا موضع علمى، وله نظائر كثيرة ؛ لأجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع : [ والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ] .

#### ثم حكم لأجل ذلك بأن :

[ الجوهر المفارق ، العقلى البرئ عن الإمكان ، لا يتبع حال علته فى ذاتها ، أعنى الطبيعة العدمية الإمكانية .

بل يتبع حال علته بالقياس إلى مبدئها ، أعنى الطبيعة الوجوبية الوجودية .

## الفصل الأربعون وهم وتنبيه

(۱) وليس إذا قلنا إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه ، حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل ، يوجب وجود مختلف ، ويتسلسل إلى غير النهاية ؛ فإذك تعلم أن الموجب لا ينعكس كليًا \*

وأن الجوهر المادى يتبِع الحال المناسبة له ] .

على أنه ليس بمحتاج فى بيآن كيفية صدور الكثرة عن الواحد ، إلى هذا التفصيل . وهو لم يجزم أيضاً بذلك ، وكيف ؛ وهو معترف بالعجز عن إدراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الأمور ، كما ذكره مراراً فى كتابه .

بل إنما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد ، احتمال ذلك على سبيل الأولوية فقط.

وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحل بما مر .

(١) أقول: تقرير الوهم أن يقال:

إذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببًا لوجود :

عقل وفلك .

معاً ، تحت ذات العقل.

وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك الحيثيات.

فإذن يجب أن يكون تحت كل عقل:

عقل

وفلك

لا إلى نهاية .

والتنبيه على فساده أن يقال :

### الفصل الحادى والأربعون تذكير

(١) فالأول يبدع جوهرًا عقليًّا، هو بالحقيقة مبدّع ،

وبتوسطه :

جوهرًا عقليًّا .

وجرماً سماويًّا .

إنا إذا قلنا : إن كل :

عقل .

وفلك .

يصدران معاً عن عقل.

فذلك العقل يشتمل على كثرة .

ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة ، حتى يصدر عنه :

عقل

وفلك

معاً ؛ فإن الموجب لا ينعكس كليًّا .

والعلة في ذلك أن العقول ليست متفقة الأنواع ، حتى تكون متفقة المقتضيات.

(١) أقول: لما كان الإبداع إيجاد شيء بلا توسط:

IJΤ

أو مادة

أو زمان

أوغير ذلك .

وكان العقل الأول ، هو الذي أوجده الأول تعالى :

وكذاك عن ذاك الجوهر العقلى ، حتى تتم الأجرام السماوية ، وينتهى إلى جوهر عقلى ، لا يلزم عنه جرم سماوى \*

```
من غير توسط شيء آخر .
```

ولا شرط جودي .

ولا عدمي .

كان المبدّع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط.

واعلم أن قول الشيخ :

[ و پتوسطه

جوهرأ عقليبا

وجرماً سماوينًا ]

ليس حَكُماً بأن المتوسط:

بين الأول .

وبين أول الأجرام السماوية .

ليس إلا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب ، بل على سبيل الإمكان والاحتمال ، كما مر.

إذ لا دليل على ذلك .

وادعى الفاضل الشارح: [أن قول الشيخ:

إن صدور العقل الثانى عن المبدأ الأول ، بتوسط العقل الأول »

كلام مجازى ؛ لأن المؤثر عنده فى العقل الثانى ، ايس هو المبدأ الأول بتوسط ؛ بل هو العقل الأول فقط ] .

ثم إنه لم يؤيد دعواه ببينة ، بل قد كذبه .

تخصيص الشيخ العقل الأول ، بأنه المبدّع بالحقيقة .

لأن الإبداع الحقيق - على ما أقر به هذا الفاضل - مفسر بالإيجاد من غير توسط.

فلمذن لو كان موجد العقل الثانى ، هو العقل الأول ، لكان العقل الثانى أيضاً مبدعاً بالحقيقة .

وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند إلى شيء غير علمها القريبة .

### الفصل الثانى والأربعون إشارة

(١) فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير .

ولا يمتنع أن يكون للأَّجرام الساوية ضرب من المعاونة فيه .

وحيننذ لم يكن لاختصاص العقل الأول بهذه الصفة وجه .

وهنالك يتبين أن ما توهمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ، ليس بشيء .

وباقى الفصل ظاهر .

و إنما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصيد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والأفلاك. والغرض منه إعادة تصوير الجميع معاً.

(١) أقول: يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها .

وبدأ بالهيولي المشتركة للعناصر الأربعة ، فأسندها إلى العقل الأخير ، وهو العقل الذي

لا يلزم عنه جرم سماوى ، و إليه تنتهى العقول ، ويعرف بالفعال .

فنقول :

لما كانت الأجسام الكائنة من هذه الهيولى ، قابلة :

لحميع أنواع التغير

والحركة

بخلاف الأجرام السماوية

لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضاً ، بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من :

التغير

والحركة

لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة ، إلا الأجرام السهاوية .

## ولا يكنى ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة .

فإذن وجب أن يكون للأجرام الساوية ضرب من التأثير فى تعصيل هذه الأجسام . ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة :

من هيولي مشتركة

وصور مشتركة

وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده .

وجب أن يكون اختلاف صورها ، مما يؤثر فيه اختلاف فى أحوال الأجرام السهاوية . وأن يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك فى أحوال الأجرام السهاوية .

والأجرام السهاوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة ، المسهاة بالطبيعة الحامسة .

فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة ، تأثير فى وجود المادة المشتركة ، فيكون ما تختلف فيه ، مبدأ تهيئها للصور المختلفة .

ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً في إيجاد المادة .

أما أولا : فلأن الأجسام وتوابعها لا يمكن أن تكون عللا لمواد أجسام أخر كما مر . وأما ثانياً : فلأن الأمور الكثيرة المشتركة في :

النوع

أو الجنس .

لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين ... علة لذات واحدة، بل تكون بارتباط بواحد، يردها إلى أمر واحد كما مر في « الفط الأول » في كون الصورة علة.

فإذن : العقل المذكور هو الذى يفيض عنه ... بمعاونة الحركات السباوية ... مادة فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال، كما أن فى ذلك العقل رسمها على جهة الفعل .

وهذا هو المراد من قول الشيخ :

[ولا يمتنع أن يكون للأجرام السهاوية ضرب من المعاونة فيه ] .

ولكن لا يكفي وجود العقل ، والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار ازوم المادة ، ما لم تقترن الصور ، كما مر بيانه في « النمط الأول » . (٢) وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل، ولكن تختلف في هيولاها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداد اتها المختلفة .

فإن قيل ؟: إنكم نفيتم إمكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر، وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءًا من علة مادة جسم آخر.

أجبنا: بأن الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في إفاضة أصل وجود المادة، بل هي مُعينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل:

التغير

والحركة

في حده . كما مر .

(٢) أقول: لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها ، اشتغل بذكر الصور ، وبيتن أنها تصدر أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف فى الهيولى المشنركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة ، الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات وحركاتها .

وذلك بأن يكون ، إذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السهاوية :

بلا واسطة جسم عنصرى

أو بواسطة منه

فجعلها على استعداد حاص ، بعد العام الذي كان في جوهرها .

فاض عن هذا المفارق صورة خاصة ، وارتسمت في تلك المادة .

فإذن هناك مخصصات مختلفة

ومخصصات المادة معداتها .

والمعد هو الذي يحدث عنه ، في المستعد ، أمر ما ، تصير مناسبته الماك الأمر ، بشيء بعينه ، أولى من مناسبته لشيء آخر .

فيكون هذا الإعداد مرجعاً لوجود ما هو أولى فيه ، من واهب الصور .

(٣) ولا مبدأ لاختلافاتها إلا الأَجرام السهاوية بتفصيل ما يلى جهة المركز مما يلى جهة المحيط ، وبـأَحوال تدق عن إدراك الأوهام

ولو كانت المادة على التهيؤ الأول العام لتشابهت نسبتها إلى الصور ، إلا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها .

وذلك الاختلاف أيضاً ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة ، فلا يجب أن تىختص به مادة ، دون مادة ، إلا لأمر آخر يرجع إليها ، وهو الاستعداد .

فإذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختافة .

ومثاله : الماء ، إذا أفرط فى تسخينه ، فإن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة الصورة المائية ، شديدة المناسبة للصورة الهوائية .

فهذا هو الاستعداد .

فصار من حقها أن تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة الماثية عنها . وهذا هو الاستحقاق .

(٣) أقول : يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة .

فذكر أن مبدأ ذلك الاختلاف هو الأجرام الساوية المقتضية لنفصبل كرة ، كرة ، تلى المركز بما يلى جهة المحيط ، إلى أن ينفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرات مختلفة الصور .

وهذا سبب إجمالي .

وأما السبب التفصيلي ، فقد دق عن إدراك الأوهام .

واعلم أن الشيخ ذكر في ﴿ الشَّفَاءِ ﴾ :

[ أن قوماً من المنتسبين إلى هذا العلم ــ يعنى الكندى ومن تبعه بعده ــ قالوا : لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه .

فيلزم من محاكته له التسخن ، حتى يستحيل ناراً ، وما يبعد عنه يبتى ساكناً، فيصير إلى التبرد والتكنف ، حتى يصير أرضاً .

وما يلي النار منه يكون حارًا ؛ واكنه أقل حرًّا من النار .

وما يلى الأرض يكون كثيفاً ، واكنه أقل تكثفاً من الأرض .

تفاصيلها ، وإن فطنت لجملتها .

وهناك توجد صور العناصر.

وقلة الحرارة ، وقلة التكثف ، يوجبان الترطب ؛ فإن اليبوسة :

إما من الحر .

وإما من البرد .

لكن الرطب الذي يلي الأرض ، هو أبرد .

والذي يلي النار ، هو أحر .

فهذا سبب كون العناصر].

#### ثم قال الشيخ :

[ إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش ؛ لأنه يقتضى أن يكون الوجود أولاً ، لجسم ليس له فى نفسه إحدى الصور المقوَّمة ، غير الجسمية ، وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ، ثانياً .

والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصور الجسمية التي هي الأبعاد فقط ، ما لم تقترن به صورة أخرى ؛ فإن الأبعاد تتبع في وجودها صورة أخرى تسبق الأبعاد .

وإن شئت فتأمل :

حال التخلخل ، من الحرارة .

والتكاثف ، من البرودة .

بل الجسم لا يصير جسماً ، بحيث يتبع غيره في الحركة ، أو يسكن ، إلا وقد تمت طبيعته .

لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها ؛ فإن الحار يستحفظ حيث الحركة .

والبارد يستحفظ حيث السكون].

قال:

[ والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر :

(٤) ويجب فيها :

بحسب نسبها من الساوية .

ومن أمور منبعثة من السهاويـة .

امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها.

وهناك تفيض:

النفوس النباتية .

وهو أن تكون هذه المادة ، التي تحدث بالشركة ، يفيض عليها من الأجرام السهاوية :

إما عن أربعة أجرام .

وإما عن عدة منحصرة في أربع جُمل :

عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة بجسم بسيط ، فإذا استعدت نالت الصور من واهبها .

أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد .

وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الحفية علينا ] .

( ﴾ ) أقول : أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات ، التي هي مبادئ التركبات .

فذكر أنها إنما تجب بشيئين :

أحدهما : نسب العناصر من السها ويات .

والثانى : أمور منبعثة من السياويات .

أما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الأرض المقتضية : لإضاءة ذلك الموضع .

و ــ بتوسط الضوء ــ لتسخينه .

و - بتوسط السخونة - لتخلخل الجسم المتسخن ، أو إصعاده .

و - بسبب التخلخل أو الصعود - لإخراجه من موضعه الطبيعي .

والحيوانية .

والناطقة .

من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم.

و - بسبب الخروج من موضعه ـ لامتزاجه بغيره .

وأما الأمور المنبعثة من الساويات .

فكالهيئآت الفائضة على الطبائع .

والصور والنفوس ، التي بها تصدر الأفعال عنها .

فإنها أمور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها ،فتصير هذه الصور بسببها فعالة .

في موادها .

ومواد غيرها .

و إذا صارت فعالة ، صارت محركة لهذه الأجسام ، مازجة بعضها بالبعض ، كما نشاهد من القوى الغاذية .

فصارت عللاً للامتزاجات .

واعلم : أن المراد من الأمور المنبعثة عن السياوية ، ليس هو تلك الصور والنفوس أنفسها ؛ لأنها ليست منبعثة عن السياوية ، وإنما هي منبعثة عن جوهر مفارق .

بل المراد تلك الهيئآت المدكورة ، التي تعد موضوعاتها لأن تكون مبادئ أفعال تخصها .

وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة ، وتستعد بحسب قربها وبعدها ، من الاعتدال ، لقبول :

الصور المعدنية

والنفوس النباتية

والحيوانية

والناطقة

(٥) وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .

فتفيض تلك الصور والنفوس عليها ، من العقل الفعال ، كما مر تقريره في ١ النمط الثاني » .

 (٥) أقول : يشير إلى أن آخر مراتب الموجودات العقلية ، جوهر عقلي هو النفس الناطقة .

كماكان أولها جوهراً عقليًّا ، هو العقل الأول .

إلا أن ذلك الجوهر لما كان إبداعيًّا ، كان كاملاً غنيًّا ، في أول إبداعه، بريئاً من القوة والنقصان كل البراءة .

وهذا الجوهر ، لما كان موجوداً بوسائط كثيرة ، محدثاً بحدوث مادة ، كانت كالاته متأخرة عن وجوده ، فكان محتاجاً إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها :

بالآلات البدنية .

وبما يليها من الأجسام .

التي تعدها لقبول تلك الإفاضات .

فلما انتهى إلى آخر المراتب ، قطع الكلام في هذا النمط .

والفاضل الشارح : أورد شكوكاً :

مبها :

[ أن الاستعدادات المذكورة :

إن كانت عدمية ، لم تكن أسباباً للترجيح .

وإن كانت وجودية ، فحكمهم بصدورها عن الساويات ، يقتضي اعترافهم بأن الساويات صالحة للعلية .

وحيناند يمكن إسناد الصور إليها ، دون العقل الفعال .

ولمن أبوا عن ذلك لقولهم: الصور لا تصدر عن الأجسام، فلا كلام في أن

## وهذه الجملة ، وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص فإن تـأملك

إسناد جميع الكيفيات ، والقوى ، والأعراض الجسمانية إليها ممكن .

وذلك مما لا يدهبون إليه ] .

والحواب : أن إسناد الأعراض إلى الأجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص . وغيره .

فما استجمع تلك الشرائط ، أسندت إليه .

وما لم يستجمعها أسندت إلى غيره .

ومنها :

[أنهم لما حكموا بصدور الصور والقوى ، عن العقل الفعال ، فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه .

وهذا يناقض قولهم :

« الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ».

فإن جعلوا السبب فى ذلك ، اختلاف القوابل ، فهلا أسندوا تلك الصور إلى المبدأ الأول ، وعللوا الاختلاف بالقوابل ؟ ]

وهذا الاعتراض قد نسبه فى بعض كتبه ، إلى « الشهرستانى » ثم أورد عنه جواباً نسبه إلى بعض الناس ، وهو أن :

[ الواحد يفعل أفعالاً كثيرة عند تعدد الآلات :

كالنفس الناطقة .

أو عند تعدد القوابل :

كالعقل الفعال .

أما الأول فلما لم يجز أن يفعل:

بتوسط الآلة .

ولا المادة .

لم يمكن إسناد هذه الكثرة إليه].

أقول : هذا الحواب ليس بمرض على أصولهم ؛ إذ لا فرق عندهم :

## ما أعطيته من الأصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان \*

بين المبدأ الأول.

وببن العقول المجردة .

فى نفى الفعل ، بتوسط الآلة والمادة ، عنهما .

بل إنما يجوزونه في النفوس فقط .

والجواب الصحيح : أن يقال : صدور الأفعال التي لا تنحصر ، عن فاعل واحد ، إنما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه .

واختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سبياً ، لكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن أن تصدر عنه تلك الأفعال المتكثرة ، بل إنما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الأفعال الممكنة الصدور ، لكل مادة ، وتخصيص كل مادة دون غيرها .

فإذن فاعل هذه الصور والقوى ، مشتمل على حيشات غير منحصرة .

والأول يتعالى عن ذلك .

فإذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود ، عما يقرب من المبدأ الأول ، بحيث يمكن اشتماله على أمثال تلك الحيشات .

#### ومنها :

[أن إسناد الحوادث ، إلى الأحوال السهاوية الحادثة ، يقتضى إسناد تلك الأحوال إلى غيرها .

حتى تتسلسل الأسباب دفعة .

أو يستند شيء إلى ما يسبقه بالزمان ، وهما ممتنعان عندهم ]

وهذا الشك مكرر ، وقد تقدم جوابه .

النمط السابع في التجريد\* --- الفصل الأول تنبيه

# (١) تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، حتى انتهى إلى الهيولى.

م أقول : يريد أن يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية، بعد تجردها عن الأبدان، مع ما تقرر فيها من المعقولات.

وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة إياها .

ووجوب تعقل الأول الواجب تعالى ، جميع الموجودات الكلية والحزئية ، على الوجه الأول الأشرف ، من وجوه التعقل .

وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكل.

وكيفية وقوع الشر في الكاثنات مع تعقله إياهامن حيثهي خيرات تابعة لذاته ، التي هي منبع الحير .

وما يتصل بذلك من المباحث.

وإنما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية .

(١) أقول: لما ذكر فى آخر النمط المتقدم، مراتب الموجودات، أراد أن يبتدئ فى هذا النمط بالإشارة إلى مهدأ الوجود ومعاده؛ فإن الوجود مهذا الترتيب:

قد صار ذا مبدأ ، ابتدأ منه .

وذا معاد ، عاد إليه .

ثم عاد من الأخس فالأخس ، إلى الأشرف فالأشرف ، حتى بلغ النفس الناطقة ، والعقل المستفاد .

(٢) ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور

ومراتب البدء بعد المبدأ الأول ، هي : مرتبة العقول ؛ من العقل الأول إلى الأخير . و بعدها مرتبة النفوس السهاوية الناطقة ، من نفس الفلك الأعلى، إلى نفس الفلك الأدنى .

وبعدها مرتبة الصور ، من صور الفلك الأعلى ، إلى صور العناصر . وبعدها مرتبة المدلات ، من هدل الفاك الأعلى ، إلى المدل المرتبع العند . . .

وبعدها مرتبة الهيولات ، من هيولى الفلك الأعلى ، إلى الهيولى المشتركة العنصرية . وبها تنتهى مراتب البدء .

وتكون بعدها مراتب الصور ، أعنى التوجه إلى الكمال ، بعد الثوجه منه .

وأولها مرتبة الأجسام النوعية البسيطة ، من الفلك الأعلى إلى الأرض .

وبعدها مرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب، كالصنور المعدنية، وغيرها ، على اختلاف مراتها .

وبعدها مرتبة النفوس النباتية بأسرها .

وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها .

وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الإنسانية جميعها. والمرتبة الأخيرة هي مرتبة العقل المستفاد ، المشتمل على صور جميع الموجودات ، كما هي ، اشتالا انفعاليتًا .

كما كانت العقول في المرتبة الأولى مشتملة عليها اشتمالا فعليمًا .

فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذي اسبتدأ منه ، وارتقى إلى ذروة الكمال ، بعد أن هبط عنه .

وظاهر أن الشرف – أعنى البراءة عن القوة – مرتب فى صننى المراتب على التكافئ منه من الجانبين ، إلى الهيولى التى وجودها ليس إلا كونها بالقوة ، فهى فى نهاية الحسة ، وتحاذيها فى الجانب الآخر ، العقول المجردة وما فوقها .

(٢) أقول: لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود، اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن.

المعقولة ، غير منطبعة في جسم تقوم به ، بل إنما هي ذات آلة بالمجسم .

فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها ، وحافظاً للعلاقة معها بالموت ، لا يضر جوهرها ، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية \*

فاستدل:

بتجردها ، في ذاتها وكمالاتها الذاتية ، عن المادة ، وما يتبعها .

و بأنها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود .

على ما تبين في « النمط الثالث » وغيره .

على بقائها بعيد الموت كذلك .

وأشار بلفظة : [ لما ] .

إلى ما ثبت في و النمط الثالث ، من عدم انطباع النفس في الجسم .

وبقوله : [التي هي موضوعة ما للصور المعقولة].

إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها فى الحسم . وبقوله : [ بل إنما هي ذات آلة بالحسم ] .

إلى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة ، إليه .

ثم جعل قوله : [ فاستعجالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها ] .

تالياً لما وضعه بعد لفظة : [ لما ] .

وأتم مقصوده بقوله: [ بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية ] . وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة .

فهذا برهان لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات المغدادي.

واعلم أن إسناد حفظ العلاقة مع الجسم ، ههنا إلى الجسم ، ليس بمناقض لإسناده

## الفصل الثانى تبصرة

(۱) إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها كما علمت - لا بآ لتها .

ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال آلبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة .

حفظ المزاج ، الذي هو سبب العلاقة ، في « النمط الثالث » إلى النفس ؛ لأن النفس كما كانت حافظة لها بالذات ، فالجسم حافظ أيضاً ، ولكن بالعرض ؛ وذلك لأن إفساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة ، إنما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ؛ ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس ، إلى الجسم .

وعدم تطرق الفساد إلى الشيء ، ثما من شأنه أن يتطرق منه الفساد ، حفظ ما ، للذلك الشيء ، لكنه حفظ بالعرض .

ثم إن الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل .

(١) أقول: التبصرة جعل غير البصير ، كالأعمى ، بصيراً .

والتنبيه جعل غير اليقظان ، كالنائم ، يقظانا .

فنى تسمية هذا الفصل بالتبصرة ، دون التنبيه، تعريض بأن البحث المذكور فيه ، أوضح من الأبحاث المدكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيرات ؛ لأن المبالغة عند حث الغافل عن إدراك الشيء الحاضر أمامه ، إنما يكون فى نسبته إلى العمى ، أكثر منها فى نسبته إلى النوم .

وأماكون هذا البحث أوضح من غيره ، فلأنه يفيد استبصار الغافل ، لذاته بذاته ،

ولكن ليس يعرض هذا الكلال .

بل كثيرًا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال.

والقوة العقلية:

إما ثابتة.

وما عداه يفيد استبصاره بغيره.

فقوله :

[ إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات ] .

تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم ، مع مزيد فائدة ؛ وهى أن فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال ، لا يضرها .

فى بقائها فى نفسها .

ولا في بقائها على كمالاتها الداتية المستفادة من العقل الفعال .

فإن الفاعل والقابل ، لها ، موجودان معاً ، عند فقدان الآلات .

والآلات المفقودة ، ليست بالآلات لها ، بل لغيرها .

وقوله : [ لأنها تعقل بذاتها كما علمت ] .

إشارة إلى ما مر في « النمط الثالث » من بيان كون النفس عاقلة بذاتها ، لا بالآلات البدنية .

ثم إنه أراد المبالغة في إيضاح ذلك ليتضح الفرق:

بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس.

والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها ، بعد المفارقة .

فذكر على ذلك أربع حجج .

منها واحدة في هذا الفصل.

وهي استثنائية متصلة .

مقدمها قوله : [ ولو عقلت بآلتها ] .

وإما في طريق النمو والازدياد.

وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ؛ وذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالى لا ينتج .

وتاليها متصلة كلية موجبة ، وهي قوله :

[ لكان لا يعرض للآلة كلال ، إلا ويعرض للقوة كلال ] .

وصورتها هكذا:

لوكان تعقل النفس بآلات بدنية ، لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال ، يعرض لها في تعقلها كلال .

وذلك واضح ؛ فإن اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه .

وقوله: [ كما يعرض لا محالة لقوي الحس والحركة ] .

استشهاد بالأفعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ، وتختل باختلالها .

وفائدة هذا الاستشهاد أن جودة الفاعلية :

قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل ، بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة .

وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة عتد استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه .

وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتداراً .

والإنسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلاً منه ، في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعاً.

و يكون أجود إحساساً بالوجهين الأولين ؛

أعنى : بسبب التمرين ، والتجارب المقتضية لاثتثبات المحسوسات .

دون الوجه الأخير ؛ فإنه لا يكون أحد سمماً ولا بصراً .

والمراد ههنا الفرق بين الأمرين ، بهذا الوجه ؛ فالملك أورد الاستشهاد بالإحساس والتحرك .

وقوله : [ ولكن ليس يعرض هذا الكلال ] .

استثناء لنقيض التالى:

وهو متصلة سالبة جزئية ، تقديره .

### وأزيدك بياناً فأقول:

إن الشيء قلا يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه ، فليس ذلك دليلًا على أنه لا فعل له في نفسه .

ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال ، يعرض للنفس في تعقلها كلال .

بل قد تكل الآلات ، ولا تكل مي في تعقلها بل:

إما أن يثبت .

وإما أن يزيد وينمو .

كما يكون في سن الانحطاط.

وأيضاً كما يكون في توالى الأفكار المؤدية إلى العاوم :

فإن الدماغ يضعف ، بكثرة الحركات الفكرية .

والنفس تقوى لازدياد كمالاتها .

وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم ، وهو :

أن تعقلها ليس بآلات بدنية .

وههنا قد تمت الحجة .

ثم إن الشيخ اشتغل بنني وهم ، يمكن أن يعرض ههنا ، وهو أن يقال :

لوكان عدم كلال النفس في تعقلها معكلال الآلة ، دالاً على أن تعقلها ليس بالآلة ، دالاً على أن تعقلها بالآلة .

فلكر أن هذا استثناء لعين التالى ، وهو غير منتج .

ثم إنه زاد في بيانه بأن وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقاً .

أما عدمه في صورة معينة، فلا يدل على كونه غير فاعل أصلا.

قال الفاضل الشارح : معترضاً على ذلك :

[ يجوز أن يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها ، حدًّا •ميناً من الصحة البدنية ، وهو باق إلى آخر الشيخوخة .

و يكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة، واقعاً فيا يزيد على ذلك المعتبر.

بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة ؛ فإنه واقع في نفس ذلك المعتبر .

وأما إذا وجد ولا يشغله غيره ولا يحتاج إليه ، دل على أن له فعلاً بنفسه \*

وحينتا. يكون النقصان الثاني مخلا ، دون الأول .

كما أن للصحة المعتبرة فى بقاء القوة الحيوانية حدًّا ما، لا تبقى تلك القوة بدونه، وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما و راءها ] .

ثم إنه حمل الازدياد في الكهولة:

[ على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في هذه السن ، مع عدم الاختلال ] .

وأقول : القوة الحيوانية تقع بالاشتراك :

على الكمال الأول الذي يُكُون به الحيوان حيواناً .

وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه.

والأول أمر لا يحتمل الزيادة وللنقصان .

بخلاف الثاني .

فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص ، معتبر في بقاء الأول .

وأما المعتبر فى الثانى فالصحة القابلة للازياد والانتقاص؛ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها ، وتنقص بانتقاصها ، وههنا ليس الكلام :

في الكمال الأول للنفس العاقلة، بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص.

وظاهر أنها لوكانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال ، لاختافت باختلافها ، كما اختلفت الكمالات الحيوانية، وليس الأمر كذلك .

وأما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة ،على اجتماع العلوم الكثيرة ،فغير ما نحن فيه ، على ما مر .

هذا، مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحبجة ، والحبجة التي أوردها بعدها ، من الحبجج الإقناعية في هذا الباب، على ما ذكره في سائر كتبه .

يعني أنها تكون مقنعة للمسترشدين ، وإن لم تكن مسكتة للجاحدين .

فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا ، لا على ما يستعمل في الحطابة ، فإنها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنًّا ما :

## الفصل الثالث زيادة تبصرة

(١) تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يُكلها تكرر الأفاعيل ، لا سيا القوية ، وخصوصاً إذا أتبعت فعلا ، فعلا على الفور .

صادقاً كان أو كاذباً.

فهي بهذا الاعتبار تشمل التجريبيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات.

( أ ) أقول : يقال خرجت في إثر فلان ، أي في أثره .

وهملمه حنجة ثانية . `

وتقريرها: أنْ تكرار الأفاعيل، وخصوصاً الأفاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية بأسرها.

وتشهد بذلك :

التجربة

والقياس .

أما التجربة: فظاهرة .

وأما القياس: فلأن تلك الأفاعيل ، لا تصدر عن قواها إلا مع انفعال الموضوعات في تلك القوي .

كتأثر الحواس عن المحسوسات، في الإدراك.

وكتحرك الأعضاء ، عند تحريك غيرها ، في الحركة .

والانفعال لا يكون إلاعن قاهر ، يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة ، فيوهنه .

والفعل ، و إن كان مقتضى طبيعة القوة ، لكنه لايكون مقتضى طبيعة العناصر ، التى تتألف موضوعات تلك القوى عنها ، فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها ،مقاومة لتلك القوى فى أفعالها .

وكان الضعيف ، في مثل تلك الحال ، غير مشعور به ، كالرائحة الضعيفة إثر القوية .

وأفعال القوة العاقلة قد تكون كثيرًا بخلاف ما وُصف .

والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعاً.

وربما يبلغ الكلال والوهن حدًّا تعجز عنده القوة عن فعلها ، أو تبطل ، كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد ، عن الأبصار ، أو تعمى .

[ وأفعال القوى العاقلة قد تكون بخلاف ما وصف ] .

هذه القضية هي صغرى القياس.

وكبراه ما مر .

وتقديره: أن يقال: العاقلة قد لا يكلها كثرة الأفاعيل، وكل قوة بدنية، فدائماً تكلها كثرة الأفاعيل.

فالعاقلة ليست بدنية .

والعاقلة و إن كان تعقُّلها ، مع انفعال ما، لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال ؛ لبساطة جوهرها ، وخلوها عن التقاوم المذكور .

بخلاف البدنية.

وإنما قال: [قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف ٢.

ولم يقل : [ دائماً ] .

لأن العاقلة؛ إذا كان تعقلها بمعاونة من المفكرة التي هي قوة بدنية ، فقد تضعف عن التعقل ، لا لذاتها ، ولكن لضعف معاونها.

والحاصل : أن تكرار الأفعال يوهن القوى البدنية، أو يبطلها دائمًا ، ولا يوهن العقلية دائمًا ، بل ربما يقويها ويشحذها ، فضلا عن الإبطال .

واعتراض الفاضل الشارح:

[ بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى، بالنوع ، مع كون الجميع بدنية . وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ] .

ساقط ؛ لأن القياس المذكور يأباه .

## الفصل الرابع زيادة تبصرة

(۱) ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل في الآلة .

ولهذا فإن القوى الحساسة :

لا تدرك آلتُها بوجه .

ولاتدرك إدراكاتها بوجه.

لأَنها لا آلات لها إلا آلاتها ، وإدراكاتها .

وأما قوله :

[ الحيال يدرك والبقة على بعد تحيل الجبل فإذن الحكم بأن الضعيف غير مشعور به أثر القوى ، ليس بكلي ] .

فليس بشيء ؛ لأنهم لا يعنون .

بقوة المحسوس كبره.

ولا بضعفه صغره.

بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة ، وضعفه .

(١) أقول : هذه حنجة ثالثة .

وهي أوضح من المذكورتين قبلها .

وهي مبنية على قضية واضحة ، وهي أن :

كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة، فلا فعل له فى شيء، لا يمكن أن تتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء.

ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة ، وهي قولنا :

كل مدرك بآلة جسمانية ، فلا يمكنه أن يدرك:

ذاته.

ولا فعل لها إلا بـآلاتها .

وليست القوى العقلية كذلك ؛ فإنها تعقل كل شيء \*

ولا آلته.

ولا إدراكه.

فإن الآلة الحسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور .

وصغراها قولنا:

العاقلة مدركة.

لذاتها.

ولإدراكاتها .

ولجميع ما يظن أنه آلتها .

والنتيجة قولنا :

فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية.

واعتراض الفاضل الشارح: على ذلك:

[ بتجويز تعلق المدركة الجسهانية :

بنفسها و بما عداها ] .

مندفع بما مر في « النمط السادس »، من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالة في الأجسام ، من غير توسط تلك الأجسام .

والشيخ إنما تمثل:

بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها أن تدرك :

أنفسها .

ولا آلاتها.

ولا إدراكاتها.

لإيضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة ، بإدرك كل شيء .

#### الفصل الحامس

#### زيادة تبصرة

(١) لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم:

من قلب .

أو دماغ .

(١) أقول : وهذه حبجة رابعة .

وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب.

وهي مبنية على مقدمات :

إحداها : أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك ، للمدرك .

والثانية : أن المدرك إن كان مدركاً بذاته ، كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته .

وإن كان مدركاً بآلة ، كانت بحصولها في آلته .

وهذان مما مر بيانهما « في النمط الثالث » .

والثالثة : أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة، إلا بوساطة أجسامها التي هي موضوعاتها .

فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها .

وهذا مما مر بيانه في « النمط السادس » .

والرابعة : أن الأمور المتحدة في الماهية لا تتغاير إلا :

بسبب اقترانها بأمور متغايرة :

إما مادية : كتغاير الأشخاص المتفقة بالنوع .

أو غير مادية : كتغاير الأنواع المتفقة بالجنس.

أو بسبب اقتران البعض بشيء ، وتجرد البعض عنه .

وذلك الشيء :

إما مادى : وهو كتغاير الإنسان الجزئي ، للإنسان من حيث هو طبيعة .

لكانت دائمة التعقل له .

أو كانت لا تتعقله البتة .

لأَنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقّل لها .

أو غير مادى : وهو كتغاير الإنسان الكلى للإنسان من حيث هو طبيعة .

ويتبين من ذلك امتناع تغاير الأشخاص المتفقة بالنوع ، من تغاير المواد وما يجرى مجراها ؛ على ما تبين في « النمط الرابع » .

وإذ قد تقدم هذا فنقول :

هذه الحجة استثنائية : مكونة من متصلة مؤلفة من :

حملية ، ومنفصلة ، وهي قولنا :

لوكانت القوة العاقلة منطبعة في جسم ، لكانت هي :

إما دائمة التعقل لذلك الجسم.

أو غير متعقلة له في وقت من الأوقات .

واللزوم إنما يتبين بإبطال قسم آخر ، تصير به المنفصلة حقيقية :

وهو أنَّ يكون تعقل العاقل لللهك الجسم في وقت دون وقت .

فالشيخ أبطل هذا القسم بياناً لملازمة المتصلة المذكورة .

وقوله : [ لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقَّل لها ] .

إشارة إلى المقدمة الأولى ، التي ذكرناها .

وإنما أوردها ؛ لأن القسم الفاسد من المنفصلة ، إنما يتبين فساده بها .

وقوله :

[ فإن استأنفت تعقلا بعد مالم يكن ، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل ، بعد ما لم يكن لها ] .

متصلة أخرى ، وضع في مقدمها :

القسم الفاسد:

وهو تجدد التعقل .

وفى تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد العقل .

فإن استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن ، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل ، بعد ما لم يكن لها .

ولأنها مادية ، فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ، من مادته موجودًا في مادته أيضاً .

وقوله : [ ولأنها مادية ] .

إشارة إلى المقدمة الثالثة ؛ وهي :

كون المادة آلة للمدركة المادية.

وقوله :

[ فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ، من مادته، موجوداً في مادته أيضاً ] .

اشارة إلى المقدمة الثانية.

وقوله : [ ولأن حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته، لمادته بالعدد].

إشارة إلى تغاير الصورتين ــ أعنى صورتى الآلة المتجددة عند التعقل ، والمستمرة الوجود ــ حالتي والتعقل عدمه .

وهذا التغايرلازم للتالى المذكور .

وقوله :

[ فيكون قد حصل فى مادة واحدة ، مكنوفة بأعراض بأعيانها ، صورتان لشيء واحد معا ] .

إشارة إلى المقدمة الرابعة.

وإنما قيد المادة : [ باكتناف أعراض بأعيانها ] .

لأن الأعراض المختلفة ، قد تكون مقتضية لتغاير المادة .

وقوله : [ وقد سبق بيان فساد هذا ] .

إشارة إلى ما مر في « النمط الرابع » .

وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم .

ولأَن حصوله متجدد ٪ فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته

لمادته ، بالعدد .

وهو فرض استئناف تعقل الآلة .

فظهر من ذلك:

أن العاقلة إتما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها .

وهو المراد من قوله :

[ فإذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة، متعقلة لآلها، تكون الصورة التي الشيء الذي فيه القوة المتعقلة ] .

وقوله : [ والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً ] .

إشارة إلى معيتهما في جميع الأوقات.

وقوله :

[ فلماً أن تكون تلك المقارنة :

توجب التعقل دائماً .

أو لا تحتمل التعقل أصلا ] .

إنتاج لاستلزام مقدم المتصلة الأولى ، للمنفصلة المذكورة ، التي هي تالى تلك المتصلة.

وقوله : [ وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح ] .

استثناء لنقيضن التالى بفساد قسمى المنفصلة معاً ؛ لأن الحق كون الإنسان متعقلاً لأعضائه فى وقت دون وقت .

فإذن المقدم ـــ وهو كون العاقلة منطبعة في جسم ـــ باطل .

وهو المطلوب .

والفاضل الشارح : أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع .

فُنُها: قوله على المقدمة الأولى:

[المعقول من السياء ليس بمساو للسياء الموجودة في الحارج ، في تمام الماهية . وإلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية ؛ لأن المناسبة :

بين السواد .

والبياض .

فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكنوفة بالعراض بالعيانها ، صورتان لشيء واحد ، معاً .

وقد سبق بيان فساد هذا.

لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل ، محسوسين .

أتم من المناسبة:

بين المعقول من السهاء ، الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك . وبين السهاء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج ، محيط بالأرض ] .

وأنا أعود أيضاً فأقول:

إن ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه، دون عوارضه الخارجة عنه ؛ ولذلك اشتقت لفظة : [الماهية].

من لفظة . [ما هو ] . •

فالحواب عنها يكون بها .

ولما كان ذلك كذلك ، كان معنى قول القائل:

[ المعقول من السهاء ، ليس بمساو للسهاء الموجودة في الخارج ] .

هو : [أن السهاء المعقولة المجردة عن اللواحق : ليست بمساوية للسهاء المحسوسة المقارنة إياها] .

وحينئذ:

إن أراد بعدم المساواة :

التجرد .

واللاتجرد.

كان صادقاً.

وإن أراد به :

أن مفهوم السياء نفسه ليس بمشترك :

الاشارات والتنبيهات

فإذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة ، متعقلة لآلاتها ، تكون الصورة التي للشيء ، الذي فيه القوة المتعقلة .

بين المجردة .

والمقارنة.

كان ذلك كاذباً.

فإن زاد وقال:

[المعقول من السياء ، ليس بمساو للسياء الموجودة في تمام الماهية ] .

كما قال هذا الفاضل.

كان معناه :

[أن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء

الموجودة ، في تمام المعقولية .

أى ليس بمساولها ، حال كونها معقولة ] .

فهذا هذيان كما نسمعه .

فإن المعقول من السهاء نفس ماهية السهاء الموجودة ، فضلا عن المساواة .

وأما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية ، فظاهر .

وظاهر أن المناسبة بين الموضعين غير صحيحة ؛ فإن الفرق :

بين السهاء المعقولة .

والمحسوسة .

بكون إحداهما عرضاً في محل مجرد غير محسوس .

والأخرى جوهراً محسوساً ، لا في محل .

فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة، المأخوذة :

تارة مع عوارض .

وتارة مع مقابلاتها .

والفرق بين السواد والبياض فرق :

بين الطبيعة الجنسية غير المحصلة ، المأخوذة :

والقوة المتعقلة مقارنة لها دائمًا .

فإِما أَن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائماً .

تارة مع فصل يقومها نوعاً.

وتارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول

على أنّ السماء المعقولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما ، لم تكن ماهية للسماء ، إنما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها .

ومنها قوله :

[ لا يلزم من كون اا-اقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها ، اجتماعُ صورتين متاثلتين في محلها .

لأن إحداهما حالة في العاقلة .

والأخرى محل لها ] .

والجواب عنه ، بعد ما مر :

أن العاقلة لوكانت محلا لصورة، من غير أن تحل تلك الصورة في محلها ، كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل .

ولما كان كل فاعل جسمانى ، فاعلا بمشاركة الجسم ، لما مر فى المقدمة الثالثة ، كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم، فهو غير جسمانى .

فإذن العاقلة ليست بجسمانية .

ولو كانت محلا لصورة ، حلت في محلها ، عاد المحال المذكور.

فإن قيل : الفرق بين الصورتين باق :

لأن إحداهما : حالة في العاقلة ، وفي محلها معاً .

والأخرى حالة فى محلها فقط .

قلنا : هذا النوع من المحلول اقتران ما ، على ما مر .

واقتران الشيء بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر ، غير معقول .

ومع ذلك ؛ فالمحال المذكور باق بحاله؛ للقول بحلول صورتين متحدتى الماهية في محل واحد .

## أو لا يحتمل التعقل أصلا . وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح \*

ومنها : قوله :

[ الجسم قد يحل فيه أعراض .

ولا شك أن وجوداتها الزائدة على ماهياتها ، متاثلة، وحالة في الجسم .

ويلزم من ذلك اجتماع المثلين] .

والجواب : الوجود ليس بعرض حال في محل .

ووجودات الأعراض ليست بمباثلة ، بل :

هي متخالفة بالحقائق.

ومتشاركة في لازم واحد ، هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها .

• • •

وهله الاعتراضات وأمثالها ، متولدة من الأصول الفاسدة، التي سبق ذكرها .

ومنها : قوله:

[ هذه الحجة بعينها تقتضي :

إما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها أبدآ.

أو غير عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات .

وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه ] .

والجواب : أن الصفات واللوازم منقسمة :

إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها .

وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها، ككونها مجردة عن المادة ، وغير موجودة في الموضوع .

والنفس مدركة للصنف الأول دائمًا، كما كانت مدركة لذاتها دائمًا .

وليست بمدركة للصنف الثاني إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط ، في غير تلك الحالة

# الفصل السادس تكملة لهذه الإشارات

(١) فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل ، مثاله أن يعقل بذاته.

(٢) والأنه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد، مقارنة

لقوة الثبات .

(١) أقول: لما فرغ من إقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها ، عاد إلى إكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية، بعد مفارقة البدن .

ولللك وسم الفصل ب ٥ تكملة الفصول المتقدمة ، .

وجعل قوله : [ فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل، مثاله أن يعقل بذاته ] .

نتيجة للحجة المدكورة .

(٢) أقول: هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس.

ويريد بالأصل كل بسيط غير حال في شيء ، من شأنه أن توجد فيه أعراض وصور ، وأن تزول عنه تلك الأعراض والصور ، وهو باق في الحالتين .

فهو أصل بالقياس إليهما .

وإذا تقرر هذا فنقول :

كل موجود يبقى زماناً، ويكون من شأن أن يفسد ، كان قبل الفساد :

باقيآ بالفعل .

وفماسداً بالقوة .

وفعل البقاء غير فعل الفساد ، وإلا لكان :

كل بابق ممكن الفساد .

وكل ممكن الفساد باتياً.

فإذن هما لأمرين مختلفين.

والأصل لا يمكن أن يكون مشتملا على شيئين مختلفين ؛ إذ هو بسيط .

فالنفس:

فإِن أخذت لا على أنها أصل ، بل كالمركب من :

شيء كالهيولي .

وشيء كالصورة .

عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه .

(٣) والأعراض وجودها في موضوعاتها ، فقوة فسادها ، وحدوثها ، هي في موضوعاتها .

فلم يجتمع فيها تركيب.

إن كانت أصلا، فلن تكون مركبة من قوة قابلة للفساد ، ومقارنة لقوة الثبات .

وإن لم تكن أصلا، أي لم تكن بسيطاً غير حال ، كانت :

إما مركباً .

وإما حالاً .

والثانى باطل لما مر.

والمركب يكون مركباً من بسائط ، غير حالة :

إما بعضها، كالمادة من الجسم .

وإما كلها.

وعلى التقديرين فالبسيط غير الحامل ، أعنى الأصل ، موجود فى المركب ، وهو غير مركب :

من قوة الفساد .

ووجود الثبات .

(٣) أقول : هذا جواب عن سؤال ، وهو أن يقال :

كثير من الأعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها ، فهلا كانت النفس كذلك ؟

فأجاب :

بأن قوة فساد أمثالها إنما تكون في موضوعاتها ، الحاملة لوجوداتها .

# (٤) وإذا كان كذلك ، لم يكن أمثال هذه في أنفسها ،

وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها .

أما مالا يكون له حامل وجود ، فاجتماع الأمرين فيه ، ينافى بساطته .

(٤) أقول: أي إذا ثبت أن النفس:

إما أصل.

وإما ذات أصل .

لم تكن هي .

وما بجری مجراها .

مما لا تركيب فيه ، ولا هو بحال في غيره .

مما يقبل الفساد .

فإن البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط .

والأول حاصل .

فالثاني ليس بحاصل.

فإذن النفس لا يمكن أن تفسد .

و إنما قال : [ بعد وجوبها بعلل ، وثباتها بها ] .

لأن أصل الوجود ، و بقاءه ، يكونان في ممكنات الوجود ، مستفادين من عللها .

واعترض الفاضل الشارح: فقال:

[ لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها ، وكان الباق منها هيولاها وحدها ، لما كان الباق من النفس ، هو النفس ، بل جزءً ا منها .

وحيننذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية باقية ؛ لأنها تابعة لصورتها ] .

والجواب : أن هيولي النفس :

إما ذات وضع .

أو غير ذات وضع .

والأول محال ؛ لأن ذا الوضع لا يكون جزءًا لما لا وضع له .

والثاني لا يخلو:

#### قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها ، وثباتها بها \*

إما أن تكون مع كونها غير ذات وضع ، ذات قوام بانفرادها .

أو لم تكن .

فإن كانت ، كانت عاقلة بذاتها ، على ما مر ، وكانت هي النفس ، وقد فرضناها جزءً ا منها .

هذا خلف.

وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها:

فإما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها .

أو لم يكن :

فإن كان ، كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن ، فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مر ، وقد فرغنا من إبطال هذا القسم .

وإن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها ، كانت باقية بما يقيمها ، وإن لم يكن البدن موجوداً .

وهو المطلوب .

ثم إن الصور المقيمة إياها ، والكمالات التابعة لتلك الصور ، لا يجوز أن تفسد ، وتتغير ، بعد انقطاع علاقها عن البدن؛ لأن التغير لا يوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرك، كما تقرر فى الأصول الحكمية .

ثم قال :

[ والنفس تحت مقولة الجوهر ، فهي مركبة من :

جنس.

وفصل.

والجنس والفصل إذا أخذا بشرط التجرد ، كانا :

مادة.

وصورة .

فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه ] .

والجواب : أن هذا مغالطة باشتراك الاسم ؛ فإن المادة والصورة تقعان :

على ما ذكره .

وعلى جزأى الجسم .

بالتشابه.

والا فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركبة من:

مادة .

وصورة .

ثم قال :

[ الفساد والحدوث متساؤيان :

في احتياجهما إلى:

إمكان يسبقهما .

وإلى محل لذلك الإمكان.

أو في استغنائهما عن ذلك .

فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحل ، مع وقوع الحدوث ، فليستغن إمكان

الفساد عنه أيضاً ، مع وقوع الفساد .

وإن افتقر الإمكان إلى محل، هو البدن، فليكن البدن أيضاً محلاً، لإمكان الفساد.

وبالحملة : يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس.

ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط ] .

والجواب : أن كون الشيء محلاً :

لإمكان وجود ما هو مباين القوام له .

أو لإمكان فساده .

غير معقول.

فإن معنى كون الجسم محلاً ، لإمكان وجود السواد ، هو تهيؤه لوجود السواد فيه ،

حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به .

وكذلك في إمكان القساد.

. . . . . . . . . . . . . . . .

وللـالك امتنع كون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته .

فالبدن ليس بمحل:

لإمكان حدوث النفس ، من حيث هو مباين لها .

ولا لإمكان فسادها أصلاً.

بل إنما كان مع هيأة مخصوصة موجودة ، قبل حدوث النفس، محلاً لإمكان، وتهيؤًا لحدوث صورة إنسانية تقارنه ، وتقومه نوعاً محصلا .

ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً ، إلا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات ، أعنى النفس ، فحدث بحسب استعداده ، وتهيئه ذلك ، مبدأ الصورة المقارنة المقومة إياه ، على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به ، هذا النوع من الارتباط .

وزال بدلك الحدوث ، ذلك الإمكان والتهيؤ ، عن البدن ؛ إذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لإمكان حدوث النفس، أعنى الهيأة المخصوصة ؛ فني البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة له ، وزوال ذلك الارتباط عنه فقط.

وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ ، من حيث هو ذات مباين له .

فإذن البدن مع هيأة مخصوصة ، شرط في حدوث النفس ، من حيث :

هي صورة.

أو مبدأ صورة .

لا من حيث هي موجود مجرد .

وليس بشرط في وجودها .

والشيء إذا حدث ، فلا يفسد بفساد ما هو شرط فى حدوثه ، كالبيت، فإنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه .

فإن قيل: ليم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما ، حدوث مبتدأ لتلك الصورة ، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة ، فساد مبدأ ذلك ؟

وما الفرق بين الأمرين ٢

قلنا ؛ لأن ما يقتضى حدوث معلول ما؛ فإنما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها.

وما يقتضى فساد معلول ، لا يقتضى فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ، ولو كان عدميًّا .

# الفصل السابع ومم وتنبيه

(١) إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل عقلية صار هو هي .

فلنفرض الجوهر العاقل ، عقل (١) .

وكان هو على قولهم ، بعينه المعقول من (١).

فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (١).

أو بطل منه ذات ؟

فإن كان كما كان ، فسواء :

(١) أقول: لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة، مع معقولاتها المكتسبة بذاتها ، التي هي كمالاتها الذاتية .

أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات.

فبدأ بإبطال مذهب فاسد فى ذلك ، كان مشهوراً بعد المعلم الأول، عند المشائين من أصحابه .

وهو القول باتحاد :

العاقل.

بالصورة الموجودة فيه ..

عند تعقله إياها .

فحكى أولا مذهبهم ذلك ، وإياهم عنى بقوله :

[ إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية ؛ صار هو هي ] . عقل (۱) ، أو لم يعقلها . وإن كان بطل منه ذلك : أبطل على أنه حال له ؟ أو على أنه ذاته ؟

فإن كان على أنه حال له ، والذات باقية ، فهو كسائر الاستحالات ، ليس هو على ما يقولون .

وإن كان على أنه ذاته ، فقد بطل ذاته ، وحدث شيء آخر ، ليس أنه صار هو شيئاً آخر .

على أذك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضى هيولى مشتركة ، وتجدد مركب لا بسيط. \*

واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره فى كتابه المرسوم بـ « المبدأ والمعاد » فى فصل مترجم ، بأن :

<sup>[</sup> واجب الوجود معقول للذات وعقل للذات ] .

فإنه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدأ والمعاد ، حسبما اشترطه في صدر تصنيفه .

ثم إنه نبه على فساد هذا المذهب بقوله:

<sup>[</sup> فلنفرض الجحوهر العاقل ، . . إليخ ] . وهو ظاهر .

#### الفصل الثامن زيادة تنبيه

(١) وأيضاً : إذا عقل (١).

ثم عقل (ك).

أيكون كما كان عند ما عقل (١) ؟ حتى يكون سواءً عقل (١) أم لم يعقلها ؟

أو يصير شيئاً آخر ؟ ويلزم منه ما تقدم ذكره \*

(١) أقول: معناه ظاهر.

وزيادة التنبيه فيه هو أنه يلزم أنه .

إذا عقل (١) صار (١).

فإذا عقل (س):

فإن بطل كونه ( ١ ) فهو متجدد اللـات ، عندكل تعقل .

و إن لم يبطل عنه ذلك :

بل بتي (١).٠

ولم يصر ( س ) .

ناقضوا مدهبهم .

فلن بتى (١) ، وصارمع ذلك ( س)، كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول ، قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها فى الماهيات ،وتكثرها .

وهذا أبين إحالة ، وأشد شناعة ، مما ذكره أولا .

## الفصل الناسع وهم آخر وتنبيه

(١) وهو لاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة ، إذا عقلت شيئاً ، فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال . وهذا حق .

قالوا: واتصالها بالعقل الفعال ، هو أن تصير هي نفس العقل الفعال هو العقل الفعال ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس ، فتكون العقل المستفاد.

وهوً لاء بين:

أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء.

(١) أقول: هذا الوهم هو قولهم: إن النفس الناطقة عند تعقلها معقولاما، تتحد بالعقل الفعال، لاتحادها بالعقل المستفاد، الذي اتحد العقل الفعال به.

ونبه على فساده بلزوم أحد محالين :

إما تجزئة العقل الفعال ، الذي فرض غير قابل للتجزئة.

و إما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة ، عند تعقلها معقولاً واحداً ، أي معقول كان .

ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد ، بل إنما لزمهم مضافاً إلى المحال الأول المذكور .

وهو معنى قوله :

[ على أن الإحالة في قولهم : إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به ، قائمة " بحالها ] .

أو يجعلوا اتصالًا واحدًا به ، يجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول .

على أن الإحالة في قولهم : إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد ، حين ما يتصور به ؛ قائمة \*\*

#### الفصل العاشر حكاسة

(۱) وكان لهم رجل يعرف به « فرفوريوس » عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون ، وهو حشف كله .

وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ، ولا «فرفوريوس» .

وقد ناقضه من أهل زمانه رجل .

وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول \*

واعلم أنه كما لزمهم فى الفصل المتقدم ، القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم فى هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة .

ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة ، في هذا المعنى .

(١) أقول: الحشف: أردأ التمر.

ويقال للضرع البالى ، أيضاً ، حشف .

فهذا الفصل دال على أن هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشاثين.

و « فرفور يوس » هذا هو صاحب « إيساغوجي » .

#### الفصل الحادى عشر إشارة

(١) اعلم أن قول القائل : إن شيئاً يصير شيئاً آخر .

لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال .

ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ، ليحدث منهما ثالث .

بل على أنه كان شيئاً واحدًا ، فصار واحدًا آخر .

قول شعرى غير معقول .

(١) أقول: لما فرغ من إبطال المذهب الملكور، أشار إلى وجه الإبطال بقول كلى: وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره.

ففسر الاتبحاد أولا.

وذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم :

صار شيء شيئاً آخر .

وبيَّن أَن هذا القول أيضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر :

بطريق الاستحالة :

وهى أن يزول عن ذلك الشيء الصائرشيء ما ، وينضاف إليه شيء آخر يكون معه ، مصيراً إياه .

كما يقال : صار الماء هواء ، والأسود أبيض ، أو ما بالقوة ، ما بالفعل .

أو بطريق التركيب :

وهو أن ينضاف شيء آخر ، إلى الشيء الصائر ، فيتركب المصير إياه عنهما .

كما يقال صار التراب طيناً ، والخشب سريراً .

وههنا ليس المراد هو هذين لمعنيين .

بل المراد هو ما يفهم منه بالحقيقة ، وهو أنه :

كان شيئاً واحداً ، فصار هو وحده واحداً آخر .

(٢) فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجودًا ، فهما اثنان متميزان .

وإن كان أحدهما غير موجود ، فقد بطل ـ إن كان المعدومُ ما هو قبلُ ، حدث شيء آخر ، أو لم يحدث ـ أن كان بالفرض ثانياً ومصيَّرًا إياه .

وذكر أن ذلك قول شعرى غير معقول ، وإنما نسبه إلى الشعر ؛ لأنه مخيل ، وبسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة ، حقاً .

ثم اشتغل بذكر الحبجة على فساده .

(٢) أقول تقريره:

أن ههنا أمرين:

أمركان قبل الاتحاد.

وأمر حصل بعده .

والأول هو الصائر هذا الثاني .

والثاني هو المصير إياه لذلك الأول.

فالحال رمد الاتحاد لا يخلو:

إما أن يكون الأمران موجودين معاً .

و إما أن يكون أحدهما موجوداً ، والآخر معدوماً .

و إما أن لا يكون واحد منهما موجوداً.

وجسيع الأقسام محال .

أما الأول ، فلقوله :

[ إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً ، فهما :

اثنان متميزان] .

وذلك ينافي الاتحاد.

وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر ، بل إنما يجوز أن يقال : إن الماء صار هواء ، على أن الموضوع للمائية ، خلع المائية ، ولبس الهوائية .

#### أو ما يجرى هذا المجرى \*

وأما القسم الثانى فيحتمل تقديرين :

أحدهما : أن يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الأمر الأول ، والموجود هو الأمر الثانى . والآخر : أنْ يكون بالعكس .

والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الأول فقط؛ لأن التقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد .

فقال : [ وإن كان أحدهما غير موجود ] .

يعنى القسم الثانى من الثلاثة .

[فقد بطل – إن كان المعدوم ما هوقبل ، حدث شيء آخر أو لم يجدث ـ ] أى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدم ، سواء حدث بعد عدمه شيء آخر ، أو لم يحدث .

[ أن كان بالفرض ثانياً ، ومصيَّراً إياه ] .

بفتح الهمزة في : [أن].

وهي أن المصدرية الكاثنة مع لفظة : [كان] .

فاعلا لكلمة : [ بطل ] .

أى فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً ، ومصيَّراً إياه .

وذلك لأن معنى الاتحاد هو كون الأول الصائر بعينه ثانياً ، مصيَّرا إياه .

فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا.

والفاضل الشارح: لما تحير في تطبيق هذه العبارة علىالمعنى ، نسبها إلى الاختلال.

#### الفصل الثانى عشر تذنيب

(١) فيظهر ال من هذا أن كل ما يَعقل ، فإنه ذات موجودة ، تقرر فيها الجلايا العقلية ، تقرر شيء في شيء آخر \*

الفصل الثالث عشر

تنبيه

[1] الصور العقلية ، قد يجوز ، بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية .

وأما القسم الثالث ؛ فقد أبطله بقوله :

[ و إن كانا معدومين ، فلم يصر أحدهما الآخر ] .

ثم ذكر مثال أحد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز ، وهو الاستحالة .

وأشار إلى الضرب الآخر ، أعنى التركيب ، بقوله :

[ وما يجرى هذا الحجرى ] .

(١) أقول: لما أبطل المذهب المذكور، صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل، بكمالاته ؛ فإن ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا.

فا كر أنه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر .

و [ الجلية ] .

في اللغة ، هي الخبر اليقين .

و إنما عبر عن :

٦ المقولات ] .

بر الحلايا].

لأنها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقن .

[ ١ ] أقول : لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة ، أراد أن

مثلا ، كما تستفيد صورة السماء من السماء.

وقد يجوز أن تسبق الصورة أولًا إلى القوة العاقلة ،ثم يصير لها وجود من خارج .

مثل ما تعقل شكلا ، ثم تجعله موجودًا .

ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني \*

#### الفصل الرابع عشر تنبيه

' (۱) كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلى ، مصور :

يبين أن الأول الواجب لذاته ، وما يتلوه من المبادئ العالية، على أى نحو من أنحاء التعقل ، يعقل المعقولات .

فقسم المعقولات :

إلى ما تكون عللا لوجود الأعيان الخارجية التي هي صورها ، كتعقل الإنسان عملا غريباً لم يسبقه أحد إليه ، وإيجاد ما يعقله بعد ذلك .

ويسمى علماً فعليتًا .

وألى ما تكون معلولات الأعيان الخارجية .

كتعقل الإنسان شيئاً شاهد صورته .

ويسمى علماً انفعاليتًا .

ونفي المصنف الثاني عن الأول تعالى ؛ لامتناع انفعاله عن غيره .

(١) أقول : هذه قسمة أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين ، وتقريرها أن يقال :

لموجود الصورة في الأَّعيان .

أُو غيرِ موجودَها بعدُ :

فى جوهر قابل للصورة المعقولة.

ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته ، لا من غيره .

ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية.

وواجب الوجود ينجب أن يكون له ذلك من ذاته \*

كل صورة معقولة :

لشيء موجود في الأعيان ، أعنى كل تعقل انفعالي .

أو لشيء لم يوجد بعد في الأعيان ، أعني كل تعقل فعلي .

فإما أن يحصل من سبب عقلي:

كالعقل الفعال يصورها في جوهر ما ، عاقل بالقوة ، قابل لتلك الصورة .

و إما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر ، لا من شيء خارج عنه .

والحاصل من الغير، ينتهى إلى الحاصل من الذات، وإلا لتسلسلت الأسباب؛ أعنى العقول المفارقة إلى غير النهاية.

وقد بانت استحالة ذلك .

فإذن الجوهر الذى تحصل تعقلاته من ذاته، موجود ، والأول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه :

فعليثًا كما مر .

وحاصلاً له من ذاته لا من غيره ، لما مر أيضاً .

واعلم:

أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً ؛ لأن الفاعل لا يكون قابلاً. وفي وجود الانفعالات منها أيضاً نظراً آخر ؛ لأن العقل بالقوة ، لا يخرج إلى الفعل ، عن غير عفر ج خارجي ، كما في « الفط الثالث » .

#### الفصل الخامس عشر إشمارة

(۱) واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق. ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده . ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولًا وعرضاً \*

(١) أقول: لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ، ذاتى ، أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات.

فذكر أنه يعقل ذاته ، بذاته ، لكونه عاقلا لذاته، معقولا لذاته، على ما تحقق في « النمط الرابع » .

ويعقل ما بعده ، يعني المعلول الأول ، من حيث هو علة لما بعده .

والعلم التام بالعلة التامة، يقتضى العلم بالمعلول؛ فإن العام بالعلة التامة ، لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة للحميع ما يلزمها لذاتها .

وهذًا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها .

ويعقل سائر الآشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده :

إما طولاً : كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب .

أو عرضاً : كسلسلة الحوادث التي لا تنتهى فى ذلك الترتيب إليه ، لكنها تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكناً محتاجاً إليه، وهو احتياج عرضى ، تتساوى جميع آحاد السلسلة فيه ، بالنسبة إليه .

### الفصل السادس عشر إشارة

(١) إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته ، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً .

ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأَّول بإشراق الأَّول .

(١) أقول : للإدراك :

اعتبار ، من حيث هو إدراك.

واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرك .

واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرك .

وتختلف مراتبه بكل واحد من هذه الاعتبارات.

أما اختلافه بحسب ماهيته ، فلكونه :

تارة إحساساً.

وتارة تىخىلاً .

وتارة توهماً .

وتارة تعقلا .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك:

فلكون الإدراك الفعلى المقتضى لكون المدرك فاعلا ، أتم وجوداً من الإدراك الانفعال،

المقتضى لكونه منفعلاً .

وأيضاً ، لأن هذا مفيد وجود .

وذاك مستفاد من وجود .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك.

فلكون المدرك المجرد من المادة ، أتم في كونه مدركاً ، من المغموس فيها -

ولما بعده من ذاته .

وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع ، عقلية متبددة المبادئ والمناسب .

والمدرك بعلته ، أتم من المدرك بمعلوله .

ولما كان هذا مكذا.

وكمان العلم التام بالعلة التامة ، مقتضياً للعلم التام بمعلولها .

ولم يكن العلم التام بالمعلول ، علماً تامًّا بعلته .

فإن العلة من حيث هي تامة ، توجب معلولها المعين من حيث هو هو .

والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة ؛ إنما يقتضي علة ما لوجوده .

بل العلم بالعلة ، يقتضى العلم بماهية المعلول وأنيته ، والعلم بالمعلول يقتضى العلم بأنية العلم دون ماهيها .

كان أكمل الإدراكات في ذاتها إدراك الأول:

نذاته بذاته كما هي، ولجميع ما سواه أيضاً بداته، من حيث هو علة تامة لها ، وهو أيضاً أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ؛ لأنه فعلى ، ذاتي .

وآفضل أنحاء كون الشيء مدركاً؛ لأنه تام حاصل منالوجه الذي يجب أن يحصل . ويتلوه إدراك الجواهر العقلية .

أما إدراكها للأول، فغير ممكن من ذواتها المعلولة، إلا أن الأول لما كان معقولاً للداته، وهي عاقلة للواتها، عقلته بإشراق الأول عليها.

ثم عقلت ما دون الأول من الأول تعقلاً دون تعقل الأول إياها و يتلوه إدراكات النفوس المستفادة من :

طرق الحواس .

والتخيلات.

وغيرها .

### الفصل السابع عشر وهم وتنبيه

#### (١) ولعلك تقول:

إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل.

وهى كالها نقش ورسم عن طبائع عقلية ؛ لأن غرجهامن القوة إلى الفعل عقل متصور بصور المعقولات ، فينطبع منه فيها بعض تلك الصور ، بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل ، وهي إدراكات :

[ متبددة المبادئ] .

لأن بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول .

وبعضها بالعكس.

و بعضها من طرق غيرها .

[ ومتبددة المناسبات ] .

: ۲

تارة تنتقل من العلم بالشيء ، إلى العلم بما يشابهه .

وتارة إلى العلم بما يقابله .

وتارة على وجوه غيرها .

فهي أنقص مراتب الإدراكات.

وقد حصل أيضاً من جميع ذلك أن الإدراك يقع على أصناف الإدراكات بالتشكيك.

(١) أقول: تقرير الوهم أن يقال:

إنك ذكرت أن المعقولات :

لا تتحد بالعاقل.

ولا بعضها ببعض.

ولا بعضها مع بعض.

لِمَا ذكرتً .

ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء .

بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل.

وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شيء.

فإذن معقولًا ته صور متباينة متقررة في ذاته .

ويلزمك ، على ذلك ، أن لا تكون ذات الأول الواجب واحداً حقاً ، بل تكون مشتملة على كثرة .

وتقرير التنبيه أن يقال:

إن الأول لما عقل ذاته بذاته .

وكانت ذاته علة للكثرة.

لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته.

فتعقله للكثرة لازم معلول له .

فصور الكثرة التي هي معقولاته ، هي معلولاته ولوازمه ، مترتبة ترتب المعلولات .

فهي متأخرة عن حقيقة ذاته ، تأخر المعلول عن العلة .

وذاته ليست بمتقومة بها ، ولا بغيرها ، بل هي واحدة . وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علمها الملزومة لها ، سواء كانت اللوازم متقررة في ذات العلة ، أو مباينة لها .

فإذن تقرّر الكثرة المعلولة، في ذات الواحد القائم بذاته، المتقدم عليها بالعلية والوجود، لا يقتضي تكثره.

والحاصل: أن الواجب واحد.

ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه .

فهذا تقرير التنبيه .

وباقى الفصل ظاهر .

ولا شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته .

قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معاً .

وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ، ولاسلبية ، على ما ذكره الفاضل الشارح .

فليس واحدًا حقًّا ، بل هناك كثرة .

فنقول:

إنه لما كان تعقل ذاته ، بذاته .

ثم يلزم قيوميته عقلًا بذاته ، لذاته ؛ أن يعقل الكثرة .

وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا .

وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته .

وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الأمور الحالة فيه .

إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر:

من مذهب الحكماء ، والقدماء ، القائلين بني العلم عنه تعالى .

وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها .

والمشاؤون القائلون باتمحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات احذراً من التزام هذه المعانى .

ولولا أنى اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات :

[ أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده ، فيما أجده . مخالفاً لما أعتقده ] .

لبينت وجه التقصى من هذه المضايق وغيرها ، بياناً شافياً . لكن الشرط أملك .

ومع ذلك فلا أجد من نفسى رخصة أن لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك أصلا ، فأشير إليه إشارة خفيفة ، يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك .

فأقول : العاقل ، كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته ، إلى صورة غير صووة ذاته التي بها هو هو ، فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عنذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو .

واعتبر من نفسك ، أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها ، أو تستحضرها ، فهي صادرة عنك ، لا بانفرادك مطلقاً ، بل بمشاركة ما ، من غيرك .

ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها .

جاءت الكثرة لازمة متأخرة ، لا داخلة فى الذات مقوَّمة بها. وجاءت أيضاً على ترتيب .

وكثرة اللوازم من الذات مباينة ، أو غير مباينة ، لا تثلم الوحدة .

بل كما تعقل ذلك الشيء بها ، كللك تعقلها أيضاً بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك .

بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط ، على سبيل التركيب .

و إذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك ، هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته ، من غير مداخلة غيره فيه ؟

ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة ، شرط فى تعقلك إياها ، فإنك تعقل ذاتك ، مع أنك لست بمحل لها، بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة ، شرطاً فى حصول تلك الصورة لك ، الذى هو شرط فى تعقلك إياها .

فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غمر. حلول فيك .

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ، ليس دون حصول الشيء لقابله .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له من غبر أن تبحل فيه .

فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هي حالة فيه .

وإذا تقدم هذا فأقول :

قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير:

بين ذاته.

وبين عقله لذاته.

في الوجود .

إلا في اعتبار المعتبرين على ما مر .

والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية ، وغير إضافية ، وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك ، كثرة أساء . لكن لا تتأثير لذلك في وحدانية ذاته .

وحكمت بأن عقله للداته ، علة لعقله لمعلوله الأول .

فإذا حكمت بكون العلتين ، أعنى ذاته . وعقله لذاته .

شيئاً واحداً في الوجود ، من غير تغاير .

فاحكم بكون المعلولين أيضاً ، أعنى :

المعلوب الأول .

وعقل الأول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون :

أحدهما مبايناً للأول .

والثانى متقرراً فيه .

وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريًّا محضاً ، فاحكم بكونه في المعلولين كذلك.

فإذن وجود المعلول الأول ، هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة مستأنفة ، تمحل ذات الأول تعالى عن ذلك .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول صور فيها .

وهي تمقل الأول الواجب ، ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب .

كانت جميع صور الموجوداتالكلية والجزئية على ماهى عليه فى الوجود، حاصلةفيها.

والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور، لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه .

فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة.

فهذا أصل إن حققته ، وبسطته ، انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية والحزئية إن شاء الله تعالى .

وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

#### الفصل الثامن عشر إشارة

(١) الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به .

كالكسوف الجزئى ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافى أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل ما ، وتعقلها كما تعقل الكليات .

ولولا أن تلخيص هذا البحث على الوجه الشافى يستدعي كلاماً بسيطاً ، لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو، لذكرت ما فيه كفاية ، لكن الاقتصار ههنا على هذا الإيماء أولى.

(١) أقول: يريد التفرقة:

بين إدراك الجزئيات على وجه كلي ، لا يمكن أن يتغير .

وبين إدراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها .

ليبين أن الأول تعالى ، بل كل عاقل، فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول ، دون الثانى .

وإدراكها على الوجه الثانى لا يحصل إلا بالإحساس أو التخيل، أو ما يجرى معجراهما من الآلات الحسمانية .

وقبل تقرير ذلك نقول : كلية الإدراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ، ولا مدخل للتصديقات في ذلك .

فإن قولنا : [ هذا الإنسان ، يقول هذا القول ، في هذا الوقت ] .

جزئی .

وقولنا : [ الإنسان يقول القول في وقت ] .

کلی ،

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى الذى يحكم أنه وقع الآن ، أو يقع بعده .

بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئيًّا يعرض عند حصول القمر، وهو جزئي ما، في مقابلة كذا.

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع .

ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان ، والوقت ، والقول :

بالحزئية .

والكلية.

وكل جزئ يتعلق به حكم : فله طبيعة توجد فى شخصه ، إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها ، ولا يتناولها البرهان والحد .

بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها، أو ما يجرى مجراها من المخصصات التي لا سبيل إلى إدراكها ، إلا الحس وما يجرى مجراه .

فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات، صارت كلية يدركها العقل؛ ويتناولها البرهان والحد، وكان الحكم المتعلق بها ، حين كونها جزئية ، باقياً : بحاله ؛ اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقاً بالأمور المخصصة من حيث هي مخصصة .

و إذا ثبت هذا فنقول:

كل من أدرك علل الكائنات، من حيث إنها طبائع، وأدرك أحوالها الجزئية، وأحكامها ، كتلاقيها، وتباينها، وتماسها، وتباعدها، وتركبها، وتحللها؛ من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع، وأدرك الأمور التي تحدث:

معها .

و بعدها .

وقبلها .

وإن كان معقولًا له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهركله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين ، فى وقت من زمان أول الحالين محدود .

من حيث يكون الجميع واقعاً في أوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته ، شيء أصلا .

فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته ، وجزئياته الثابتة ، والمتجددة المتصرمة ، الخاصة بوقت دون وقت ، كما عليه الوجود ، غير مغايرة إياها بشيء .

وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخر، او حصلت في الوجود، مثل هذا العالم بعينه.

فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة فى أزمنتها متغيرة بتغيرها ،

هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلي .

ونعود إلى شرح الكتاب .

فقوله :

[ الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ] .

إشارة إلى إدراكها من حيث هي طبائع مجردة عن الخصصات المذكورة وقيدها بقوله :

[ من حيث تجب بأسبابها ] .

ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كليًّا يقينيًّا غير ظني .

ثم قال :

[منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه].

أى منسوبة إلى مبدأ ، طبيعته النوعية موجودة فى شخصه ؛ ذلك لأنها غير موجودة فى غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة فى غيره .

عقله ذلك أمرثابت :

قبل كون الكسوف.

ومعه .

وبعده.

والمراد أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضاً .

ثم قال : [تتخصص به].

أى تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ.

وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك لأن الحزئى من جيث هو جزئي .

لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية .

ولا الطبيعة علمة له من حيث هو كذلك.

وباقى كلامه ظاهر إلى قوله :

[ وهو أن العاقل لأن بين كون القمر في موضع كذا . . . إلى آخره ] .

ومعناه أن من يعقل أن :

بين كون القمر في أول الحمل مثلا . وبين كونه في أول الثور .

يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في أول الحمل، فالوقت الذي

سار القسر فيه من أول الحمل ، عشر درجات .

فإنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور ، أمرآ ثابتاً .

قبل وقت الكسوف.

, ease

و بعاده .

فظهر من هذا البيان أن تمحديد زمان الكسوف : ب [ زمان أول الحالين ] .

أعنى كون القمر في أول الحمل،

واجب .

فإن وقت الكسوف إنما يتحدد به ، أو بما يجرى مجراه ، وليس زيادة غير محتاج ليها ، كما ظنه الفاضل الشارح .

الإشارات والتنبيهات

# الفصل التاسع عشر تنبيه وإشارة

(١) قد تتغير الصفات للأَشياء على وجوه:

(٢) منها مثل أن يسود الذي كان أبيض ، وذلك باستحالة

صفة متقررة ، غير مضافة .

(٣) ومنها مثل أن يكون الشيء قادرًا على تحريك جسم ما

(١) أقول: هذا الفصل يشتمل على:

قسمة الصفّات إلى أصنافها .

وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف .

وما لا يتغير . .

ليستدل بذلك على نبي الصنف الأول عن الواجب الأول جل ذكره

وتلك القسمة أن يقال :

الصفة.

إما أن تكون متقررة فى الموصوف، غير مقتضية لإضافته إلى غيره .

وإما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره ، وليست متقررة فى ذاته .

وإما أن تكون متقررة ومقتضية للإضافة معاً .

وهي تنقسم :

إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه .

وإلى ما يتغير بتغيره . فهذه أربعة أصناف .

(٢) هذا هو الصنف الأول من الأربعة . وهو ظاهر .

والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل.

(٣) أقول: وهذا هو الصنف الثالث:

وهو الصفة المتقررة في الموصوف ، المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج ، التي

# فلو عدم ذلك الجسم :

استحال أن يقال: إنه قادر على تحريكه.

فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل في إضافته .

فإن كونه قادرًا ، صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلى ، من تحريك أجسام بحال ما مثلا ، لزوماً أوليًا ذاتيًا ، ويدخل في ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولًا ثانياً .

لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الحارج ، وإن كانت تتغير إضافته إلى ذلك الشيء. وهوكالقدرة ، التي هي هيأة ما للذات ، بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات، فعل.

وهي تقتضي كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه ، ولا تتغير بتغير المضاف إليه .

فإن القادر على تحريك زيد ، لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام زيد ، ولكن تتغير إضافته تلك؛ فإنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد، وإن كان قادراً فى ذاته.

والسبب فى ذلك ، أن القِدرة تستلزم الإضافة :

إلى أمر كلى ، لزوماً أوليًّا ذاتيًّا .

و إلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلى لزوماً ثانياً غير ذاتى ، بل بسبب ذلك الكلى .

والأمر الكلى الذى تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير ، فلأجل ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة .

وآما الجزئيات فقد تتغير ، وبتغيرها تتغير الإضافات الجزئية العرضية ، المتعلقة بها . وهذا الصنف كالمقابل للأول :

لأنه صفة متقررة ذات إضافة :

والأول : متقررة عارية عن الإضافة .

فإنه ليس كونه قادرًا ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لا بد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلا في الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبدًا ، ما ضر ذلك في كونه قادرًا على التحريك .

فإذن أصل كونه قادرًا ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذي قبله .

(٤) ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بـأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بـأن الشيء أيس .

فتتغير الإضافة ، والصفة المضافة معاً .

وهو الصفة المتقررة في الموصوف، المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج، التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الحارج.

وهى كالعلم فإنه صورة متقررة فى العالم مقتضية لإضافته إلى معاومه المعين ، وتتغير بتغير المعلوم .

فإن العالم بكون زيد في الدار ، يتغير علمه بخروجه عن الدار ، وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ، ولا يتعاق بغير ذلك المعلوم ، بعين التعاق الأول .

بخلاف القدرة ، فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلي أولا .

وبسببه ، بالمقدور الجزئى الذي يقع تمحت ذلك الكلي ثانياً .

أما العلم ، فإنه إذا تعلق بالكلى ، فلا ينعلق بالجزئى الذى يقع تمحت ذلك الكلى ألبتة ، إلا إذا استؤنف العلم ، وجدد ، فتعلق بذلك الجزئى ، تعلقاً آخر .

ومثاله : العلم بأن الحيوان جسم، لا يقتضى بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً ،

<sup>(</sup>٤) وهذا هو الصنف الرابع :

فإن كونه عالماً بشيء ما، تختص الإضافة به، حي إنه إذا كان عالماً بعني كلى ، لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئي جزئي ، لم يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، يلزمه إضافة مستأنفة ، هيأة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم المقدّمة ، وغير هيأة تحققها .

لا كما كان فى كونه قادرًا ، له بهيأة واحدة ، إضافات شى فهدا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم أو وجود ، وجب أن يختلف حال الشيء الذى له الصفة .

لا في إضافة الصفة نفسها فقط.

بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً.

(٥) فما ليس موضوعاً للتغيرلم يجز أن يعرض له تبدل :

<sup>،</sup> لم يقترن إلى ذلك علم آخر ، وهو العلم بكون الإنسان حيواناً .

فإذن العلم بكون الإنسان جسماً .

علم مستأنف ، له إضافة مستأنفة .

وهيأة جديدة للنفس ، لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً ، وغير هيأة محقق ذلك العلم .

ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف، اختلاف حال الإضافات المتعلقة بها .

لا في الإضافات فقط.

بل وفي نفس تلك الصفة .

<sup>(</sup> ٥ ) لما فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية ، وهي أن : كل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، لا يجوز أن تتبدل :

بحسب القسم الأول.

ولا بحسب القسم الثالث.

وأما بحسب القسم الثانى ، فقد يسجوز فى إضافات بعيدة لا توثر فى الذات \*

صفاته المتقررة العارية عن الإضافة.

ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التي تتغير بتغير الإضافة .

ويجوز أن تتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة ،التي لاتتغير بتغير تلك الإضافات. ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة ، لازمة لزوماً ثانياً .

ولا يمكن أن تكون فى إضافات قريبة ، لازمة ازوماً أولينًا، فإن التغير فيها يقتضى التغير في نفس تلك الصفات .

وحينثذ تصير الذات موضوعة للتغير .

فهذا تقرير كلامه .

و إنما وسم الفصل :

بالتنبيه ، للقسمة المذكورة .

وبالإشارة ، لهذا الحكم الكلي .

واعتراض الفاضل الشارح:

[ بأن الإضافة وجودية عندهم ، فإذا جوزوا التغير فيها ، فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ؟ ]

ليس بوارد ، لأنهم بينوا : أن الإضافة التي يجوز تغيرها ، ليست مما يتعلق بها الموصوف ، ولا الصفة المتقررة فيها بالذات ، بل بالعرض .

ومعناه : ليس إلا وقوع الشيء الذي يظن أن الإضافة عارضة له . كالقدرة على تحريك زيد مثلا ؛ تحت ما عرضت الإضافة له ، كالقدرة على التحريك مطلقاً .

على أن وجود الإضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس إلى غيره ، ولا يكون لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل ، فلا يحدث من تغير الغير ، تغير في الأمر المعقول فقط .

## الفصل العشرون نكتة

(١) كوذك يميناً وشمالًا هو إضافة محضة .

وكونك قادرًا وعالماً ، هو كونك فى حالة متقررة فى نفسك ، تتبعتها إضافة لازمة ، أو لاحقة ؛ فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة \*

الفصل الحادى والعشرون نذنيب

[1] فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانيًّا ، حتى يدخل فيه :

الآن.

والماضي .

والمستقبل.

(١) أقول: إشارة" إلى الصنف الثائى من الأصناف الأربعة .

وذكر ٌ للفرق بينه و بين الصنفين الآخرين ، لئلا يلتبس بعضها ببعض، وذلك ظاهر.

[1] أقول: هذا الحكم كالنتيجة لما قبله.

وهو إنما حصل من انضياف قولنا:

[ واجب الوجود ليس بموضوع للتغير ] .

على ما ثبت وفي النمط الرابع . .

فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر .

إلى الحُكم الكَّلي المذكور وهو قولنا :

[ كل ما ليس بموضوع للتغير ، فلا يجوز أن تتبدل صفاته ] .

على التفصيل المذكور .

ثم إن هذا الحكم يوجب مناقضة للقول بأن :

[ الكل معلول للواجب العالم بذاته .

والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ]

فذكر رفعاً لهذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال .

واعلم : أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

وذلك لأن الحكم بأن :

[ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ] .

إن لم يكن كليًّا:

لم يمكن أن يحِكم بإحاطة الواجب بالكل.

و إن كان كليًّا ، وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته .

أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به ، لا محالة .

فالقول بأنه:

[ لا يجوز أن يكون عالماً به ؛ لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ] .

تخصيص لذلك الحكم الكلي ، بمكم آخر عارضه في بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم .

ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة ؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها .

فالصواب : أن يُؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ؛ وهو أن يقال :

[ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .

وإدراكُ الْجزئيات المتغيرة ، من حيت هي متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات

(٢) ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ؛ لأن كل شيء لازم له ، بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً ؛ إذا كانما لا يجب لا يكون كما علمت \*

الحسمانية ، كالحواس ، وما يجرى مجراها .

والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة .

أما إدراكها على الوجه الكلي فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل.

والمدرِك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول .

وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير . .

بلكل ما هو عاقل .

يمتنع أن يدركها ـــ من جهة ما هو عاقل ـــ على الوجه الأول .

ويجب أن يدركها على الوجه الثاني ] .

(٢) أقول: هذا تأكيد لإحاطته تعالى بالكل.

وأقول في تقريره :

لما كان جميع صور الموجودات ، الكلية والجزئية ، التي لانهاية لها، حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي ، بإبداع الأول الواجب . إياها .

كان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة ، فى المادة ، على سبيل الإبداع ، ممتنعاً ؛ إذ هى غير متأتية لقبول صورتين معاً ، فضلا عن تلك الكثرة .

وكان الجود الإلهى مقتضياً لتكميل المادة ، بإبداع تلك الصورفيها ، وإخراج ما فيها بالقوة ، من قبول تلك الصور ، إلى الفعل .

قد ر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين، تخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل، واحداً ، بعد واحد، فتصير الصور في جميع ذلك الزمان، موجودة في موادها والمادة كاملة بها.

# الفصل الثانى والعشرون إشارة

(١) فالعناية هي إحاطة علم الأول:

بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل. حتى يكون على أحسن النظام.

وإذا تقرر ذلك ، فاعلم أن القضاء عبارة عن :

[ وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع ] . والقَـدَر عبارة عن :

[ وجودها في موادها الحارجية ، أو بعد حصول شرائطها ، مفصلة ، واحداً بعد واحد] .

كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل :

(وَ إِنْ مِنْ شَيْءَ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ . وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرِمَعْلُوم ) والجواهر العقلية وما معها موجودة فَى القضاء والقدر ، مرة واحدَّة باعتبارين . والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين .

وهنا يظهر معنى قول الشيخ :

[ إن كل شيء يوجده الأول بوسط، أو بغير وسط، يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول إلى ذلك الشيء بعينه، تأدياً على سبيل الوجوب].

(١) أقول: هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية ، وهو ظاهر .

وقد مر فى « النمط السادس » أيضاً ذكر ذلك .

وإنما أورده هناك بعد ذكر :

[ أن العالى لا يفعل لغرض في السافل] .

ليُعلم نظام الموجودات ، كيف صدر عن الأول من غير قصد .

وبأن ذلك واجب عنه ، وعن إحاطته به ، فيكون الموجود وفق المعلوم ، على أحسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق .

فَعِلْمُ الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ، منبَع لفيضان الخير في الكل \*

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) الأمور الممكنة في الوجود :

منها أمور يجوزأن يتعرى وجودها عن الشر ، والخلل ، والفساد أصلا .

ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها، إلا وتكون بحيث يعرض منها شر ما ، عند ازدحامات الحركات ، ومصادمات المتحركات .

وأعاده ههنا بعد ننى إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى، ليتُعلم أن النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف صدر عنه .

وموضع هذا البحث هو هذا الموضع .

و إنما أورده في « النمط السادس » لغرض ما ، وهو إزالة الوهم المذكور .

ولذلك بدأ كلامه ثمت بقوله : [لا تجد مخلصاً إن طلبت . . . ] .

وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد .

(١) أقول : لما فرغ من بيان إدراك الأول الواجب لحميع ما سواه .

وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك .

وفى القسمة أمور شرية:

إما على الإطلاق .

وإما بحسب الغلبة.

وإذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصواب ، كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه ، مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها .

أراد أن يشير إليه .

ويجب أن تحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب ، فأقول : الشر يطلق :

على أمور عدمية ، من حيث هي غير مؤثرة ، كفقدان كمال شيء ما ، من شأنه

أن يكون له ، مثل :

الموت ، والفقر ، والجهل .

وعلى أمور وجودية كذلك .

كوجود ما يقتضي منع المتوجه إلى كماله ، عن الوصول إليه ، مثل :

البرد المفسد للثمار .

والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله.

وكالأفعال المذمومة :

مثل الظلم ، والزنا .

وكالأخلاق الرذلة :

مثل الجبن ، والبخل .

وكالآلام ، والغموم ، وغير ذلك .

فإنا إذا تأملنا في ذلك ، وجدنا :

البرد فى نفسه ، من حيث هو كيفية ، أو بالقياس إلى علته الموجبة له ، ليس بشر ، بل هو كمال من الكمالات :

إنما هو شر بالقياس إلى الثمار ؛ لإفساده أمزبحتها .

وكذلك القسم الثانى يجب فيضانه ، فإن في أن لا يوجد خير ً كثيرً ، ولا يؤتى به تحرزًا من شر قليل ، شرًّا كثيرًا .

وذلك مثل خلق النار ؛ فإن النار لا تفضل فضيلتها ولاتكمل معونتها فى تكميل الوجود ، إلا أن تكون بحيث تودى وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية .

فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة سها .

والبرد إنما صار شرًا بالعرض ؛ لاقتضائه ذلك .

وكذلك السحاب.

وأيضا الظلم والزنا ، ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين :

كالغضبية والشهوية

مثلا، بشر.

بل هما من حيث تلك الحيثية كمالان لتيناك القوتين.

إنما يكونان شرًّا بالقياس:

إلى المظلوم .

أو إلى السياسة المدنية .

أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين .

فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كما له ، وإنما أطلق على أسبابه بالعرض ، لتأديتها إلىٰ ذلك .

وكذلك القول في الأخلاق التي هي مباديها .

وكذلك الآلام ؛ فإنها ليست بشرور :

من حيث هي إدراكات لأمور .

ولا من حيث وجود تلك الأمور فى أنفسها .

أو صدورها عن عللها .

إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو ، من شأنه أن يتصل .

وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا أن تكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى أحوالها في حركاتها وسكوناتها ، وأحوال مثل النار في تلك أيضاً ، إلى اجتماعات ومصا كات مؤذية ، وأن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم ، إلى أن يقع لها

فإذن قد حصل من ذلك أن الشر في ماهيته:

عدم وجود .

أو عدم كمال لموجود .

من حيث إن ذلك العدم غير لائق به ، أو غير مؤثر عنده .

وأن الموجودات ليست ، من حيث هي موجودات ، بشرور ؛ إنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها ، لا للمواتها ، بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام :

فالشرور أمور إضافية ، مقيسة إلى أفراد أشخاص معينة .

وأما فى نفسها ، وبالقياس إلى الكل ، فلا شر أصلا .

ونعود بعد تقرير هذا المعنى ، إلى الشرح ، فنقول : الأشياء بحسب وجود الشر وعدمه سم :

إلى ما لا شرفيه أصلا.

و إلى ما فيه ما هو شر ، وما ليس بشر .

وإلى ما ليس فيه ما ليس بشر أصلا.

والقسم الثانى ينقسم :

إلى ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر .

و إلى ما يتساويان فيه .

و إلى ما يغلب فيه ما هو شر .

وهذه خمسة أقسام .

الأول: ما لا شرَّ فيه أصلا؛ وهو موجود؛ فإن الموجودات التي لا تشتمل على أمر بالقوة ، كالعقول؛ لا شر فيها أصلاً.

والثانى : ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر ، وهذا أيضاً موجود ؛ فإن

خطأً في عقد ضار في المعاد ، وفي الحق ، أو فرط. هيجان غالب عامل ، من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد .

الموجودات التي لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللاثقة بها إلا وتكون بحيث يعرض لها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كمالها:

كالنار فإنها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة ، إلا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات ، بالإحراق .

تكون لا محالة من هذا الصنف .

وظاهر أن مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحاطة والاستحالة، والكون والفساد، وهي قليلة بالقياس إلى الكل.

ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته أيضاً قايل؛ فإنه لا يقع إلا في أجزاء العناصر وبعض المركبات ، وفي بعض الأوقات .

وأما الأقسام الثلاثة الباقية :

التي تكون شرًّا محضاً .

أو يغلب الشر فيها .

أو يساوى ما ليس بشر .

فغير موجودة ؛ لأن الوجودات الحقيقية ، والإضافية ، فى الموجودات ، لا محالة تكون أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور .

والشيخ أشار إلى القسمين الأولين بقوله :

[ الأمور الممكنة في الوجود . . . إلى قوله : ومصادامات المتحركات ] .

و إلى الثلاثة الباقية بقوله : [ وفى القسمة أمور شرية :

إما على الإطلاق.

أو بحسب الغلبة ] .

واحتيج على وجود الأولين بقوله :

 وتكون القوى المذكورة لا تغنى غناءها ، أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان ، وذلك فى أشخاص أقل من أشخاص السالمين ، وفى أوقات أقل من أوقات السلامة .

وأورد في الأمثلة:

الألم ، والأذى ، الحاصلين للحيوانات جميعاً .

والجهل المركب الضار في المعاد ، الذي يعرض لها ، لا من حيث هي حيوان ، بل من حيث هي إنسان .

والأمور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين ، وتضره فى أمر المعاد ، يعنى الأخلاق الرذلة ، والملكات الذميمة .

فإن هذه الأشياء هي معظم ما ينسب إلى الشرور .

وذ كر أن أجزاء العالم المختلفة الصور ، والقوى المذكورة المختلفة الأفعال ، لا تغنى غناءها إلا أن تكون بحيث يعرض لها غند التلاقى مثل هذه الأشياء ، وهي أقلية في الوجود ، وإن كانت كثيرة بالعدد .

ثم ذكر أن هذه الشرور معلومة فى العناية الأولى :

فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض.

ومَـرَ صٰبِي ۗ بها ، لا من حيث هي شرور ؛ بل من حيث هي اوازم خيرات كثيرة ، لا يمكن أن تكون منفكة عنها .

قال الفاضل الشارح:

[ هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والأشاعرة : لأنه لا يستقيم إلا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين ، كما هو مذهب المعتزلة .

أما مع القول بالإيجاب .

أو بنَّى الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية .

لا يكون السؤال بليم ، عن أفعاله وارداً .

فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول ] .

والحواب : أن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشر ، عما هو خير بالذات .

ولأن هذا معلوم في العناية الأولى ، فهو كالمقصود بالعرض ، فالشر داخل في القدر بالعرض ، كأنه مثلا مَرْضِيٌّ به بالعرض\*

فينبهون إلى أن الصادر عنه ليس بشر .

فإن صدور الحيرات الكلية ، اللاحقة للشرور الجزئية ، ليس بشر .

ثم قال:

[ إنهم يستدلون على كون الشر عدماً .

وهو ليس بصحيح: لأمم إن أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم، فلا حاجة إلى الاستدلال.

و إن أرادوا حمل العدم على الشر : فهم محتاجون ــ قبل ذلك ــ إلى معرفة ماهية الشر ؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور .

وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام ؛ فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقيناً ].

والجواب : أنهم إنما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة . [ الشر ] .

فينظرون في وجوه استعمالاتهم ، ويخلصون :

ما يدخل في تلك الماهية بالدات .

عما ينسب إلها بالعرض.

لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها.

وظاهر أن البحث على هذا الوجه صميح ، وليس باستدلال تمثيل .

غاية ما في الباب : أنه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال ، التي لا طريق إليها إلا الاستقراء .

ثم إن الفاضل الشارح:

[ حكم بأن الشر هو :

الألم وحده .

وهو وجودي .

وأن الخير هو :

# الفصل الرابع والعشرون وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول: إن أكثر الناس: الغالب عليهم المجهل. أو طاعة الشهوة والغضب.

فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى أنه نادر ؟ فاستمع . إنه كما أن أحوال البدن في هيئاته ثلاثة :

حال البالغ في الجمال والصحة .

وحال من ليس ببالغ فيهما .

إما عدم الألم ، يعني السلامة .

وإما ضده ، يعني اللذة .

وأطال كلامه في بيان أن الآلام في الدنيا أكثر من اللذات .

وهو يقتضي كون الشر غالباً .

ثم ذكر :

[ أن الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا : إن قول القائل :

ه لم خلق الله الخلق ؟ »

باطل ؛ لأنه تعالى خالق لذاته : لا لعلة .

وهو ينافى القول بتعايل الشر .

فإذن خوضهم في ذلك من باب الفضول ] .

أقول : لا حاجة بنا هنا إن إيراد جوابه ؛ فإن تحقيق ما مر ، كاف فيه ,

(١) أقول : لما كانت قوى الإنسان التي بحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه، ويصير بسببها سعيداً، أو شقيتًا، ثلاثاً:

نطقية .

وحال القبح والمسقام ، أو السقيم .

والأول والثانى ينالان من السعادة العاجلة البدنية ، قسطا : وافرا .

أو معتدلًا .

أو يسلمان .

كذاك حال النفس في هيئاتها ثلاثة :

حال البالغ في فضيلة العقل والخلق ، وله الدرجة القصوى في السعادة الأخروية .

وغضبية .

وشهوية .

وكانت السعادة والشقاء العاجلتان ، مستحقرتين بالقياس إلى الآجلتين .

وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر ، أضداد ما ينبغى أن يكونوا عليه بحسب هذه القوى ، أعنى :

الجهل .

وطاعة الشهوة والغضب .

سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء ، لا سيما فى الآجل ، وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الإنسان الذى هو أشرف أنواع الكائنات .

فَأَزَالَ الشيخ هذا الوهم بأن :

وجود الجهل الذي هو ضد اليقين .

أعنى الجهل المركب الراسخ .

نادر ؛ كوجود اليقين .

والعام الفاشي ، هو الجهل البسيط ، الذي لا يضر في المعادكثير ضرر ،

وكذلك في القوتين الأنخيرتين :

وحال من ليس له ذلك ، لا سبا في المعقولات ، إلا أن جهله ليس على الجهة المضادة ، في المعاد ، وإن كان ليس له كثير ذخر من العلم ، جسيم النفع في المعاد ، إلا أنه في جملة أهل السلامة ، ونيل حظ. من الخيرات الآجلة .

وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضه للأذى في الآخرة .

وكل واحد من الطرفين ذادر .

والوسط. فاش غالب.

وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل ، صار لأهل النجاة غلبة وافرة \*

فإن وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة ، نادر ، كوجودها .

والعام الفاشي هو الأخلاق الخالية عن :

غايتي الفضيلة . .

والرذبلة .

وشبته النفوس في هذه الأحوال بالأبدان :

فى الجمال والصحة: الغايتين.

آو في القبح والمرض : الغايتين .

أو في الحالة المتوسطة بينهما .

ثم بيِّن أن الوسط مع أحد الطرفين غالب .

فإذن الشر ليس بغالب.

وذلك لأن الشقاوة الأبدية ، تختص بالطرف الأخس ، على ما يجيء بيانه .

وهو معنى قوله :

[ وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضة للأذى فى الآخرة ] . يقال : هو عرضة الشيء ، وعرضة للشيء ، إذا كان منتصباً لشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره .

وباق عباراته واضح .

## الفصل الحامس والعشرون تنبسه

(١) لا يقعن عندك أن السعادة فى الآخرة نوع واحد . ولا يقعن عندك أن السعادة لا تنال أصلا إلا بالاستكمال فى العلم ، وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف .

ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة .

بل إنما مهدك الهلاك السرمد ضرب من الجهل.

(١١) أقول: يريد تقرير كون الشقاوة الأبدية مختصة بالطرف الأخس.

وهو ظاهر .

وقوله : [ باتكة لعصمة النجاة ] .

أى قاطعة .

والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الإنسان ، أي يتمسك به ، لثلا يسقط .

وقوله : [ بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة ] .

دال على أن ما عداهما:

إما يقتضيان شقاوة منقطعة .

أو لا يقتضيان شقاوة أصلا .

و إنما قال : [ واستوسع رحمة الله ] .

ملاحظة القوله عز من قائل:

[وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيء ، فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَا

فإن فيه ما يدل:

على شمولها للعموم .

وعلى تخصيص ما لأهل الطرف الأشرف بها .

وإنما يُعرِّض للعذاب المحدود ، ضرب من الرذيلة ، وحدُّ منه . وذاك في أقل أشخاص الناس .

ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ، ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد .

واستوسع رحمة الله .

وستسمع لهذا فضل بيان \*

### الفصل السادس والعشرون

## وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول: هلا أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر؟

فيكون جوابك: أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم .

وكان القسم الأول قد فرِّع عنه .

وإنما هذا القسم في أصل وضعه ، مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به ، إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة .

فإذا برئ عن هذا فقد جُعل غير نفسه ، فكأن النارَ جُعلت غيرَ النار ، والماء غيرَ الماء ِ.

وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة ، غير لائق بالجود على ما بيّناه .

<sup>(</sup>١) أقول: وهذا الفصل غني الشرح.

# الفصل السابع والعشرون وهم وتنبيه

(١) ولعدك تقول أيضاً: فإن كان القدر، فلم العقاب؟ فتـأمل جوابه.

إن العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن على نهمه .

فهو لازم من لوازم ما ساقت إليه الأَّحوال الماضية ، التي لم يكن من وقوعها بد ، ولا من وقوع ما يتبعها .

وأما الذى يكون على جهة أخرى ، من مبدأ له من خارج ، فحديث آخر .

(١) أقول: تقرير السؤال أن يقال: إن كانت الأفعال الإنسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب:

لتمثلها مع ساثر الجزئيات ، في العالم العقلي .

ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك.

فلم يعاقب الإنسان على شيء يصدر عنه : على سبيل الوجوب ؟

والشيخ أجاب عنه :

أولا : بجواب تقتضيه القواعد الحكمية ، وهو قوله :

[ إن العقاب للنفس على خطيئها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن . . . .

إلى قوله : ولا من وقوع ما يتبعها ] .

وهو ظاهر .

وهذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها ، فكأنها تكون من داخل ذاتها .

ثم إذا سُلِّم معاقِب من خارج ؛ فإن ذلك أيضاً يكون حسناً ؛ لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً ، في الأسباب التي تثبت فتنفع في الأكثر .

والتصديق تأكيد للتخويف.

فإذا عرض من أسباب القدر ، أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار ، فركب الخطأ ، وأتى بالجريمة ، وجد التصديق لأجل الغرض العام .

وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الأفندة .

لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الإلهية لو أجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسماني ، وارد على بدن المسيء من خارج ، على ما يوصف في التفاسير ، والأخبار .

فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله:

[ وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج ، فحديث آخر ] .

أى إثباته على الوجه المشهور لوكان حقدًا ، لكان سمعيًّا .

ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ، ليس مما لا يجوز وقوعه فى الحكمة الإلهية . أى ليس بشر . فقال : [ ثم إذا سلم معاقب من خارج ؛ فإن ذلك أيضاً يكون حسناً ] .

وأراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر .

لا ما يذهب إليه المتكلمون على ما سيأتى .

واستدل على ذلك بأن وجود التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانية ، حسن لنفعه في أكثر الأشخاص .

والإيفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ، ومقتض لازدياد النفع . فهو أيضاً حسن . وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ، ولا واجباً من مختار رحيم ، لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر ، ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة .

لكن لا يلتفت لفت الجزئى لأَجل الكلى ، كما لا يلتفت لفت الجزء لأَجل الكل ، فيقطع عضو يؤلم ، لأَجل البدن بكليته ليسلم .

وأما ما يورد :

من حديث الظلم والعدل ، ومن حديث أفعال يقال إنها من الظلم .

ثم بيَّن أن هذا التعذيب إنما يكون شرًّا بالقياس إلى الشخص المعذب، ويكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين من نوعه .

[ ولا يلتفت لفت الجزئ لأجل الكلي ] .

أى لا ينظر إليه .

فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل .

واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن.

فإن الحكم بوجوب ذلك ، إن كان مشتملاً على شر ما .

مقبول عند الجمهور.

وقد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفاً للأصول الحكمية .

و بعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول ، كالمعتزلة ؛ إنما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم :

وأفعال مقابلة لها .

ووجوب ترك هذه ، والأخذ بتلك .

على أن ذلك من المقدمات الأولية .

فغير واجب وجوباً كليًّا .

بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح.

[ تكليف العباد واجب على الله تعالى ، أو حسن منه ؛ إذ فى ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة .

والوعد والوعيد ، على الطاعة والمعصية حسنان ، إذ فيهما تقريبهم إلى طاعته ، وتبعيدهم عن معصيته .

وتعذيب العاصين عدل منه حسن .

والإخلال بإثابة المطيعين ، ظلم قبييح .

إلى أمثال ذلك مما يبنونه على مُقدمات مشهورة، مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل ، يعدونها من البديهيات ] .

فلأكر الشيخ أن تلك المقدمات ليست من الأوليات ، بل أكثرها آراء محمودة ، واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور .

ويمكن أن يقع فيها ما يصبح بالبرهان ، بحسب بعض الفاعلين ، يعنى الأشخاص الإنسانية ، على ما مر في المنطق.

فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود غير صحيح .

قال الفاضل الشارح:

[ هذا الجواب ضعيف :

أما أولا : فلأنه مبنى على وجوب التخويف .

فكما يقال: إن كان القدر، فتليم العقاب ؟

يجوز أن يقال: إن كان القدر، فلم التحويف ٢

فيكون حكمهما واحدآ.

فإن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدمة في بيان الآخر .

وأما ثانياً : فلأنه لا يتمشى على قول المليين ؛ الأنهم يحكمون بكون الهالكين بمن

ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين وإذا حققت الحقائق ، فليلتفت إلى الواجبات ، دون أمثالها .

وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضعها \*

يخالف قواعدهم ، أكثر من الناجين . وكان غرضه تمشية قولهم .

بل الجواب الصحيح أن يقال:

لأن العقاب أيضاً عن القدر ، وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل].

وأقول : عن الأول القول بالقدر . على ما ذهب إليه الحكماء :

وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها المتكثرة .

يخالف القول بالقدر ، على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون : لا فاعل ، ولا مؤثر في الوجود ، إلا الله .

والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله .

فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته .

وكلاهما مستندان إلى أسبابهما .

ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف .

فإذن وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير ، واجب ، مع كونه من القدر ، والتعليل به صحيح ، على ما ذكره الشيخ .

وهولا ينافى كونه من القدر ؛ لأن جميع ما في القدر معلل عنده .

وأما على أصول الأشاعرة ، فلما لم يكن للتعنويف أثر ، كان التعليل به باطلا ، على ما قاله الفائمل الشارح .

و إنما ينقطع الكلام في القدر عندهم ، بقطع التعليل على الإطلاق ، ولذلك يقولون :

الآيشال عَمَّا يَفْعُلُ ا

وعن الثاني :

أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليين، على ما صرح به، ىل يريد تمشية ما نطقت به الكتب الإلهية في هذا الباب.

وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين ، بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم.



# الفهت رس فصول النمط الرابع فى الوجود وعلله

صفحة	الفصل الأول: تنبيه:
	« اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ،
٧	وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال »
	الفصل الثانى : وهم وتنبيه :
	« ولعل قائلًا منهم يقول : إن الإنسان مثلًا إنما هو إنسان ، من حيث
١.	له أعضاؤه «
	الفصل الثالث : تنبيه :
	ه إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس ، لكان الحس
	والوهم ، يدخلان في الحس والوهم ،
11	
	الفصل الرابع: تلمنيب:
	ه كمل حق فإنه من حيث حقيقته اللماتية التي هو بها حق ، فهو
17	متفق واحد ،
	الفصل الخاسم : تنبيه :
	« الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته، وحقيقته، وقد يكون معلولا
١٣	في وجوده
	الفعسل السادس: تنبيه:
	« اعلم أنك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في
10	الأعيان
	الفصل السابم: إشارة:
	« العلة الموجدة للشيء ، الذي له علل مقومة للماهية ، علة لبعض
١٥	تلك العلل ه
•	

صفحة	
	الفصل الثامن : إشارة :
	« إن كانت علة أولى ، فهي علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود
۱۸	في الوجود
	الفصل التاسع : تنبيه :
	« كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى
11	غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه ، أولا يكون ».
, ,	الفصل العاشر: إشارة:
	« ماحقة في نفسه الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته ، فإنه
٧,	لیس وجوده من ذاته أولی من عدمه ، من حیث هو ممکن » .
1 '	
	الفصل الحادي عشر: تنبيه:
	« إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد
۲۱	السلسلة ممكناً في ذاته
	الفصل الثانى عشر: شرح:
	« كل جملة ، كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضي علة خارجة عن
74	آ-حادها
	الفصل الثالث عشر: إشارة:
	« كل علة جملة ، هي غير شيء من آحادها ، فهي علة أولا
Y 0	للآحاد ، ثم للجملة ه
	الفصل الرابع عشر: إشارة:
	« كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معاواة
77	فهی طرف
	الفصل الحامس عشر: إشارة:
***	« كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات ، كانت متناهية ، أو غير متناهية ، فقد ظهر »
YY	· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·

بسفحة	and the same of the same
	الفصل السادس عشر : إشارة أو تنبيه :
	<ul> <li>لا كل أشياء تختلف بأعيانها ، وتتفق فى أمر مقوم لها ، فإما أن يكون</li> </ul>
44	ما تتفق فيه لازماً
	الفصل السابع عشر : إشارة :
	« قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ، وأن تكون
۳.	صفة له ، ، ، ، ، ، ،
·	الفصل الثامن عشر : إشارة :
	« واجب الوجود المتعين ، إن كان تعينه ذلك ، لأنه واجب الوجود ،
41	فلا واجب وجود غيره »
	الفصل التاسع عشر: فائدة:
	« علم من هذا أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد ، فإنما تختلف
٤٢	بعلل أخرى
•	
	الفصل العشرون: تذنيب:
٤٤	« قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته » .
	الفصل الحادي والعشرون : إشارة :
	« لوالتأم ذات واجب الوجود منشيتين ، أو أشياء، تجتمع ؛ لوجب
٤٤	•
44	· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·
	الفصل الثاني والعشرون : إشارة :
	و كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ، على ما اعتبرناه قبل ،
٤٦	فالوجود غير مقوم له في ماهيته ۴
	الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :
٤٧	
	« كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ، يجب به لا بذاته »
	الفصل الرابع والعشرون : إشارة :
29	« واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء ، في ماهية ذلك الشيء».

صفحة	
	الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه :
	الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه : « ربما ظن أن معنى الموجود لا فى موضوع يعم الأول وغيره ، عموم
٥١	ابلحنس
	الفصل السادس والعشرون : إشارة :
٥٢	« الضد عند الجمهور يقال على مساو فى القوة ممانع »
	الفصل السابع والعشرون: تنبيه:
۳٥	ه الأول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له ، ولا فصل له ، فلا حد له»
	الفسل الثامن والعشرون : إشارة :
	<ul> <li>الأول معقول الذات قائمها ، فهو برىء عن العلائق ، والعهد ،</li> </ul>
٥٣	والمواد ، والمواد ،
	لفصل التاسع والعشرون : تنبيه :
	ه تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن
٥٤	الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود

# فضول النمط الخامس فى الصنع والإبداع

صفحة	الفصل الأول : وهم وتنبيه :
·• <b>∀</b>	« إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء ، الذي يسمونه مفعولا ، بالشيء الذي يسمونه فاعلا ، إنما هو من جهة المعنى
	الفصل الثانى : تنبيه :  « يَجِب علينا أَن نحلل معنى قولنا : فعل ، وصنع ، وأوجد ؛ إلى الأجزاء البسيطة »
04	
70	الفصل الثالث : تكملة و إشارة : « فالآن لنعتبر أنه لأى الأمرين يتعلق ، فنقول »
	الفصل الرابع: تنبيه:
٧١	« الحادث بعد ما لم يكن ، له قبل لم يكن فيه ، ليس كقبلية الواحد
	الفعمل الحامس: إشارة:
	ه ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن
77	إلا لذى قوة تغير حال ، أعنى الموضوع ،
	الفصل السادس: إشارة:
	« كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده
٧٨	حاصلا
	الفعمل السايع : تنبيه :
٨٤	« الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة »     .     .     .     .
	الفصل الثامن : تنبيه :
	ه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون
4.	علة ما

مسفحة	
	الفصل التاسع: تنبيه:
	ه الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ،
40	دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان ،
	الفصل العاشر : تنبيه و إشارة :
	﴿ كُلُّ شَيَّءَ لَمْ يَكُنُّ ثُمْ كَانَ ، فبين في العقل الأول أن ترجع أحد
44	طرفی إمكانه ، صار أولی بشیء و بسبب ،
	الفصل الحادي عشر: تنبيه:
	﴿ مَفَهُومَ أَنَّهُ عَلَمْ مَا ، بحيث يجب منها (١) غير مفهوم أن علة ما ،
17	بحيث يجب عنها ( ٠٠٠ . ١٠٠٠
	الفصل الثاني عشر : أوهام وتنبيهات :
	لا قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه ،
1.7	لكنك إذا تذكرت

# فصول النمط السادس

# فى الغايات ، ومباديها ، وفى الترتيب

صفحة	الفصل الأول : تنبيه :
	« أتعرف ما الغني ٢ الغني التام هو اللي يكون غير متعلق بشيء
	•
114	خارج عنه ،
	الفصل الثاني : تنبيه :
	و اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون
	ذلك أولى وأليق »     .     .     .   .   .   .
177	الفصل الثالث: تنبيه:
	و فما أقبيح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئًا لما
144	تبحراً
	الفعمل الرابع : تذنيب :
178	« أنعرف ما الملك ؟ الملك الحق هو الغنى الحق » · ·
,	
170	الفعدل الحامس: تنبيه:
110	« أتعرف ما ابلحود ۲ ابلحود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض
	الفعدل السادس: إشارة:
	و والعالى لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل ، حتى يكون ذلك جارياً منه
17.	مجرى الغرض »     .     .     .     .     .     .     .     .     .     .     .     .     .   .   .
	الفصل السابع : تنبيه أو تتمميم :
	و كل دائم حركة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة
44	اليه »   .   .   .   .   .   .   .   .
	••
	الفصل الثامن ; وهم وتنهيه : 
۳.	و اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء
	لا مدخل له » • • • • • • • • • • • • • • • •

<b>.</b>	
ضفحة	الفصل التاسع: إشارة:
	<ul> <li>النظام النظام التجد _ إن تمثل النظام</li> </ul>
۱۳۱	الكلي
	الفصل العاشر: تنبيه:
	ه قد تبين لك أن الحركات السهاوية قد تتعلق بإرادة كلية وبإرادة
148	جزئية «
	الفصل الحادي عشر : إشارة وتنبيه :
۱۳۸	<ul> <li>ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها لاسماء لداع شهواني أو غضبي».</li> </ul>
	القصل الثاني عشر: تنبيه:
	لا لو كان المتشبه به واحداً ، لكان التشبه في جميع السمائية واحداً ،
124	وهو محتلف »
	الفصل الثالث عشر : وهم وتنبيه :
180	« ذهب قوم ألى المتشبه به واحد نقط » .
	الفصل الرابع عشر: زيادة تبصرة:
	و الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه ، بعد أن
189	تعرفه بالجملة »
	الفصل الخامس عشر: تنبيه:
	« القوة قد تكون على أعمال متناهية مثل تىحريك القوة التي في
101	المدرة المدرة
	الفصل السادس عشر: إشارة:
	<ul> <li>الحركات التي تفعل حدوداً ونقطاً ، هي التي يقع بها الوصول</li> </ul>
104	والبلوغ ،
	الفصل السابع عشر: فائدة:
	« إنما يجب أن يقال : صار غير موصل ، ولا يجب أن يقال ما
178	يقولرن : صار مفارقاً »     .     .     .   .   .   .

440	
صفحة	الفصل الثامن عشر: تذنيب:
170	المنصل المناس عسر . النبيب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هي غير متناهية ، هي الدورية »
170	الفصل التاسع عشر : إشارة : « اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسها غيره «
• •	الفصل العشرون : مقدمة :
14.	الفضال العسرون . مقدمه . « إذا كان شيء ما يحرك جسها ، ولا ممانعة فى ذلك الجسم ، كان قبول الأكبر للتحريك »
	الفصل الحادي والعشرون : مقدمة أخرى :
	لا القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها
171	معاوقة أصلاً ، فلا يُجُوزُ أن يُعرض ه
	الفصل الثاني والعشرون : مقدمة أخرى :
171	ه القوة في الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الأصغر
	الفصل الثالث والعشرون : إشارة :
174	« نقول : لا ينجوز أن يكون فى جسم من الأجسام قوة طبيعية ، تحرك ذاك الجسم بلا نهاية ،
	الفصل الرابع والعشرون : تذنيب : و فالقوة الحركة للسياء غير متناهية وغير جسيانية ، فهي مفارقة
140	· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·
	الفصل الخامس والعشر ون وهم وتنبيه :
	و والعلك تقول : قد جعلت السماء تتمحرك عن مفارق ، وقد كنت من
177	قبل منعت ۴ قبل منعت

صفحة	
	الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبيه :
	و ولعلك تقول : إن جاز ذلك ، فيكون متناهى التحريك ، لا دائم
177	التحريك التحريك
	الفصل السابع والعشرون : إشارة :
	<ul> <li>المفارق العقلي لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية ، للنفس</li> </ul>
174	السائية
	الفصل الثامن والعشرون : استشهاد :
	« صاحب المشائين ، قد شهد بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير
174	متناه «
	الفصل التاسع والعشرون : إشارة :
	« الأول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته ، فيلزم كما علمت أن
۱۸۳	لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط ،
	الفصل الثلاثون: تنبيه:
	« قد يمكناك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ، أفلاكها وكواكبها
۱۸۰	كثيرة العدد ، ، ،
	الفصل الحادي والثلاثون: هداية:
	ه إذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل ، فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه
114	ذلك الشخص المعين
	الفصل الثانى والثلاثون : وهم وتنبيه :
	« ولعلك تقول : هب أنَّ علة الجسم السمائى غير جسم ، ذلا بد لك
۲۰۳	من أن تقول »
	الفصل الثالث والثلاثون : وهم وتنبيه :
	« أو لعلك تزيد فتقول : إذا خرج عن الأصول التي تقررت ، أنه قد
۲۰٦	يوجد عن غير مجسم حاو ،
1 ' 1	ייל איני אין אייל איני איי איי איי איי איי איי איי איי אי

۳۲۷	
منفحة	الفصل الرابع والثلاثون: وهم وتنبيه :
۲۰۸	الفصل الخامس والشرائون : إن الحاوى والمحوى جميعاً بحسب اعتبار نفسيهما ، غير واجبى الوجود
<b>Y•</b> A	« وهذا القول واحد بعينه، سواء نسب التقدم إلى صورة الحسم الحاوى، أو إلى جملته »
4.4	<ul> <li>٥ قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللا بعضها لبعض ، وأنت</li> <li>إذا فكرت مع نفساك ٥</li></ul>
<b>Y</b> 18	الفصل السابع والثلاثون: هداية وتحصيل:  « فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود إلا واحداً نقط »
<b>Y</b> 11	« وليس يجوز أن تترتب العقليات ترتبها ، ويلزم الجسم السهاوى عن آخرها »
<b>Y</b> 17	الفصل التاسع والثلاثون : زيادة وتحصيل : « فمن الضرورى إذن ، أن يكون جوهر عقلي ، يازم عنه جوهر عقلي
***	الفصل الأربعون : وهم وتنبيه : « وليس إذا قلمنا : إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف ، يجب أن يصبح عكسه »
779	الفصل الحادى والأربعون: تذكير: « فالأول يبدع جوهراً عقليًّا . وهو بالحقيقة مبدع ، وبتوسطه جوهراً عقليًّا »
. ۲۳۱	الفصل الثانى والأربعون : إشارة : « فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير ، ولا يمتنع »

# فصول النمط السابع فى التنجريد

صفحة	
	الفصل الأول : تنبيه :
	« تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، حتى انتهى إلى
7 £ 1	الهيولى ، ثم عاد
	القصل الثاني تبصرة:
	« إذا كانت النفس الناطفة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
711	لم يضرها فقدان الآلات »
	الفصل الثالث: زيادة تبصرة:
	« تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يكابها تكرر الأفاعيل ، لا سما
749	القوية »
	الفصل الرابع : زيادة تبصرة :
	« ما كان فعاله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل في
Y01	الآلة »
101	
	الفصل الخامس: زيادة تبصرة:
	« لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قاب أو دماغ ـ لكانت
404	دائمة التعقل
	الفصل السادس: تكملة لهذه الإشارات:
177	« فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مثاله أن يعقل بذاته »
	الفصل السابع: وهم وتنبيه:
	و إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل ، إذا عقل
777	صورة عقلية ، صار هو هي ، ،
	***

۳۲۹ منحة	
	الفصل الثامن : زيادة وتنبيه :
779	« وأيضاً إذا عقل (١) ثم عقل (١) أيكون كما كان عند ما عقل (١)
111	الفصل التاسع : وهم آخر وتنبيه :
	<ul> <li>ه ومؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً ؛ فإنما</li> </ul>
**	تعقل ذلك الشيء باتصالها
441	الفصل العاشر : حكاية : « وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس »
,,,	الفصل الحادى عشر : إشارة :
	« اعلم أن قول القائل : إن شيئاً يصير شيئاً آخر ، لا على سبيل
777	الاستمحالة من حال إلى حال ه
<b>۲</b> ۷0	الفصل الثانى عشر : تذنيب : « فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل ، فإنه ذات موجودة ،
	المفصل الثالث عشر: تنبيه:
440	« الصور العقلية قد يجوز بوجه ١٠ ، أن تستفاد من الصور الحارجية
	الفصل الرابع عشر: تنبيه:
<b>۲</b> ۷٦	« كمل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصدورة في الأعيان »
	الفصل الحامس عشر: إشارة:
***	« واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته ، على ما تحقق •
	الفصل السادس عشر: إشارة:
U ()A	« إدراك الأرل للأشياء من ذاته فى ذاته ، هو أفضل أنحاء كون ا
444	الشيرة مديركان بريور والمراجع

صفحة	
<b>Y</b>	الفصل السابع عشر: وهم وتنبيه: و ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل، ولا بعضها مع بعض »
የለኘ	الفصل الثامن عشر: إشارة:  « الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها
<b>Y4</b> •	الفصل التاسع عشر : تنبيه وإشارة : « قلد تتغير الصفات للأشياء على وجوه »
790	الفصل العشرون : نكتة : «كونك يميناً وشمالاً هو إضافة محضة »
<b>79</b> 0	الفصل الحادى والعشرون: تذنيب: ه فالواجب الوجود يجب أن لا يكون عامه بالجزئيات علماً زمانيـًا » .
<b>Y</b> 4A	الفصيل الثانى والعشرون: إشارة:  « فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه  الكل
<b>Y</b> 44	الفصل الثالث والعشرون: إشارة:  « الأمور الممكنة فى الوجود، منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والحلل والفساد أصلا ومنها أمور
<b>ሦ</b> ነ ገ	الفصل الرابع والعشرون : وهم وتنبيه : « ولعلك تقول : إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل ، أو طاعة الشهوة والغضب »
۳۰۹	الفصل الحامس والعشرون : تنبيه : و لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ه

رقم الإيداع 1940 / YOAE 14-17-177-4 الترقيم الدولي ISBN 1/44/4

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)



# Al Ishārāt Wa-t- Tanbīhāt Par Abī 'Alī ibn Sīnā Edition Critiquee' Par Solymān Donyā Troisième partic Troisième édition

